В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2006

В. Н. Топоров

Том 2

Индоевропейские языки и индоевропеистика

Книга 1



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2006

ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 04-04-16140

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 544 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 5-9551-0110-1

Настоящее исследование предполагает три тома общим объемом более 160 авторских листов. Исследуемый материал — лексика индоевропейских языков. В центре книги — этимология славянских, балтийских, индоиранских, италийских языков; предлагаются также и этимологии лексики древнегреческого, фракийского, иллирийского, тохарского, хеттского языков. Объединяющей идеей исследования являются реконструкция и семантика, т. е. определение смысловой мотивации обозначения анализируемого слова. Реализация этих идей имеет непосредственное отношение к анализу весьма древнего пласта индоевропейского праязыка и соображениям и гипотезам, относящимся к ментальности носителей этих языков и процессам порождения смыслов и их эволюции в более поздние эпохи. Этот круг задач и соответствующих проблем органически связан и с другими нежели лексика и семантика уровнями языка, прежде всего к генезису некоторых грамматических категорий.

Книга рассчитана на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

ISBN 5-9551-0110-1



ОГЛАВЛЕНИЕ

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЯЗЫКИ
(справка)

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЯЗЫКИ — одна из крупнейших семей языков Евразии, распространившаяся в течение последних пяти веков также в Северной и Южной Америке, Австралии и отчасти в Африке. Поскольку сравнительно-исторический метод и соответственно сравнительно-историческое языкознание возникли на основе изучения ряда языков, которые позже были названы индоевропейскими («индогерманские» — в немецкой лингвистической традиции), И. я. были первой языковой семьей, постулированной как особая форма объединения языков по генетическим связям. Выделение в науке других языковых семей, как правило, непосредственно или хотя бы опосредствованно, ориентировалось на опыт изучения И. я., подобно тому как сравнительно-исторические грамматики и словари (прежде всего этимологические) для других языковых групп учитывали опыт соответствующих трудов на материале И. я., для которых эти труды впервые были созданы. Этим определяется роль И. я. как единой языковой семьи и исследований в области изучения И. я. (см. статью *Индоевропеистика* в этом томе) для развития истории языкознания.

Основания для выделения И. я. в особую семью лежат в области сравнительно-исторического языкознания, и именно его принципами определяется характер подобия (и его степень) языков, классифицируемых как И. я. Состав индоевропейской семьи языков определяется следующим образом.

Хеттско-лувийская, или анатолийская, группа (в Малой Азии) представлена рядом языков двух различных хронологических периодов: 18—13 вв. до н. э. — хеттский клинописный, или неситский (древнейший памятник — надпись хеттского царя Аниттаса, позже — тексты ритуального, мифологического, исторического, политического, социально-экономического

характера; эпические, автобиографические, завещательные тексты, остатки гимновой традиции и т. п.), лувийский клинописный, палайский (тексты на обоих — 14—13 вв. до н. э.; палайские отрывки скудны); к промежуточному периоду относится иероглифический хеттский (иероглифический лувийский), просуществовавший до 9—8 вв. до н. э.; тексты этой письменности во 2-м тысячелетии до н. э. начинаются, возможно, еще с 16 в. до н. э. (булла с оттиском печати царя Испутахсу), но они пока не читаются, и вопрос об их языковой принадлежности остается открытым; античное время — лидийский (в основном надписи 7—4 вв. до н. э., ср. лидийско-арамейские билингвы; т. наз. паралидийские надписи пока не объяснены с точки зрения их языковой принадлежности), ликийский (ср. ликийско-греческие билингвы и особенно большую надпись из Ксанфа; выделяют ликийский А и ликийский Б, или милийский), карийский (надписи 7—3 вв. до н. э.; т. наз. пракарийские и кароидные надписи еще не дешифрованы, и принадлежность соответствующих языков не установлена), сидетский (ряд надписей, среди которых два сравнительно больших текста посвятительного характера), писидийский (16 кратких эпитафий); возможно, сюда же следует отнести некоторые «малые» языки, известные из греческих глосс и по топономастическим материалам, типа киликийского, ликаонского, мэонского (мавнского).

Индийская, или индоарийская, группа (северная половина Индийского субконтинента, о. Шри-Ланка): древний период — ведийский язык (древнейшие тексты — собрание гимнов «Ригведы», конец 2-го — начало 1-го тысячелетия до н. э.), санскрит, известный в нескольких вариантах — классическом, эпическом и т. наз. буддийском (иногда выделяют также ведийский санскрит), возможно, особый «месопотамский» древнеиндийский, о котором можно судить по отдельным словам и именам собственным в переднеазиатских источниках с середины 2-го тысячелетия до н. э.; средний период — среднеиндийские языки, или пракриты, среди которых особенно известны пали (язык буддийского Канона, наиболее архаичный из пракритов и более всего близкий к древнеиндийскому), пракриты надписей Ашоки, т. наз. ранний пайшачи, пракриты некоторых ранних эпиграфических документов, т. наз. литературные пракриты — как северо-западные (шаурасени — довольно значительные прозаические фрагменты в пьесах), так и восточные (магадхи — реплики в пьесах со следами диалектной дифференциации, литературная обработка слаба и непоследовательна; махараштри — светская поэзия, поэмы, лирическая антология Халы и т. п.); промежуточное положение занимает ардхамагадхи (язык джайнской литературы); пракриты эпиграфических текстов 1—4 вв. н. э., пайшачи, чулика-пайшачи, пракрит документов на кхароштхи из Восточного Туркестана (северо-западный пракрит); поздние пракриты, или апабхранша; новый период — 1) центральная группа — хинди;

2) восточная группа — бихари (майтхили, магахи, бходжпури), бенгали, ассамский, ория (или одри, уткали); 3) южная группа — маратхи; 4) сингальский язык; 5) северо-западная группа — синдхи, лахнда (ленди), панджаби; 6) западная группа — раджастхани, гуджарати, бхили, кхандеши; 7) группа пахари — восточный пахари (он же непали), центральный пахари, кумацни, гархвали, западный пахари. Особого упоминания заслуживает недавно обнаруженный в Средней Азии индийский язык парья. Цыганский язык, представленный в Индостане рядом диалектов, довольно широко распространен и за его пределами (в Европе). Возможно, к индоарийской группе восходят и близкие к ней дардские языки, связываемые, впрочем, некоторыми специалистами с иранскими языками, но чаще рассматриваемые как третья равноправная группа внутри индоиранской семьи (наряду с индоарийской и иранской). Обычно выделяют нуристанские языки, центрально-дардские, восточно-дардские, или собственно дардские.

Иранская группа: древний период — авестийский (прежде назывался зендским; язык собрания священных текстов «Авесты», самые ранние рукописи — с 13—14 вв., они отражают канонический текст сасанидской «Авесты» середины 1-го тысячелетия, который в свою очередь восходит к еще более ранним, «аршакидским», записям, сохраняющим некоторые черты, видимо, современные ведийской эпохе); древнеперсидский (язык ахеменидских клинописных надписей 6—4 вв. до н. э., важнейшая из них — Бехистунская), принадлежащий к западноиранским диалектам, как и мидийский (язык, о котором можно судить по топономастическим данным, обычно в несовершенной передаче); скифский язык, напротив, как и авестийский, отражает восточноиранские диалекты (около 200 основ, восстанавливаемых на материале греческих записей скифских наименований людей и мест при контроле со стороны некоторых других восточноиранских языков более позднего времени); средний период (4—3 вв. до н. э. — 8—9 вв. н. э.) — среднеперсидский, или пехлеви (2—3 вв. н. э.; надписи на печатях, монетах, геммах, сосудах, наскальные надписи, манихейские документы 8—9 вв. и особенно, конечно, богатейшая вероучительная литература зороастризма, а также тексты светского содержания), парфянский (хозяйственные документы, надписи, письма, с 1 в. до н. э.; манихейские тексты), относящийся к западноиранской языковой области, и согдийский (по языку несколько различаются между собой буддийские, манихейские и христианские тексты на согдийском), хорезмийский (фрагмент надписи на сосуде 3 в. до н. э., документы архива из Топрак-Кала предположительно 3 в. н. э., глоссы в арабском сочинении 13 в., фразы в арабско-персидском словаре 11—12 вв. и т. п.), сакский, или хотаносакский, язык ираноязычных надписей на брахми из Хотана, Тумшука («тумшукский» диалект) и др. мест, 7—10 вв. (обычно различают древнехотанский и поздне-

хотанский), принадлежащие восточноиранской диалектной области; сюда же, видимо, относятся бактрийский язык, или т. наз. этеотохарский, о котором можно судить прежде всего по недавно найденной относительно большой надписи из Сурхкоталя (Северный Афганистан, предположительно 1—2 вв.) и по легендам на кушанских и эфталитских монетах, и, несомненно, аланский язык, продолжающий скифо-сарматские диалекты и имевший распространение на Северном Кавказе, в южнорусских степях; сохранилось несколько аланских фраз у византийского писателя 12 в. Иоанна Цеца, Зеленчукская надгробная надпись 10 в., топономастические данные и аланские заимствования в венгерском языке; новый период (с 8—9 вв.) — персидский (др. наименования — фарси, парси, парси-и-дари) — язык многовековой литературы, иногда особо выделяют современный персидский, отличающийся в ряде отношений от классического персидского; таджикский, пушту (пашто, афганский), курдский, лурские и бахтиярские диалекты (бесписьменные, на юго-западе Ирана), белуджский, или балучи, татский, талышский, гилянский и мазандеранский, диалекты Центрального и Западного Ирана (язди, или габри, наини, натанзи, хури и др.), парачи, ормури, кумзари, принадлежащие к западноиранским, осетинский, памирские языки, среди которых — шугнанский, рушанский, бартангский, орошорский, сарыкольский; язгулямский, ишкашимский, ваханский, мунджанский, йидга, принадлежащие к восточноиранским.

Тохарская группа, где выделяют тохарский А (он же восточнотохарский, карашарский или турфанский) и тохарский Б (он же западнотохарский, кучанский) (Синьцзян, 5—8 вв.).

Армянский язык: древнеармянский — грабар, язык древнейших памятников 5—11 вв., включающих религиозные, исторические, философские и др. тексты, в значительной степени переводные; среднеармянский 12—16 вв.; новоармянский — с 17 в., когда создается «гражданский язык» — ашхарабар, легший в основу восточного варианта литературного языка; на основе говоров турецкой Армении сложился западный вариант армянского литературного языка, на котором также существует богатая литература.

Фригийский язык (в западной части Малой Азии): старофригийские надписи 8—3 вв. до н. э., новофригийские надписи 2—3 вв.; фригийские глоссы у Гесихия и других греческих и византийских авторов; фригийская топономастика.

Фракийский язык (в восточной части Балкан и на северо-западе Малой Азии): известно несколько кратких надписей — из Кёльмена (6 в. до н. э.), Езерова (5 в. до н. э.), Дуванлы (5 в. до н. э.) и т. п., в отношении которых предлагаются разные варианты дешифровок; фракийские глоссы у античных и византийских авторов, ряд дакийских названий растений, обширный топо-

номастический материал; с фракийским языком были связаны дако-мизийские говоры, ср. мизийскую надпись из Уюджука (4—3 вв. до н. э.).

Иллирийская группа (в западной части Балкан и отчасти в юго-восточной Италии): выделяют собственно иллирийский, вероятно, обладавший рядом диалектов (известен по ряду глосс у греческих и латинских авторов и довольно обширным топономастическим данным; эпиграфических памятников, строго говоря, нет), и мессапский (Южная Италия, около 350 надписей 6—1 вв. до н. э., ряд глосс, чаще всего у Гесихия, топономастический материал).

Албанский язык: первые памятники с 15 в.; некоторые ученые видят в албанском потомка иллирийского языка, другие считают его продолжением фракийского.

Венетский язык (в северо-восточной Италии) представлен материалом около 250 надписей 6—1 вв. до н. э.; в прежних классификациях нередко зачислялся в италийскую группу; об отношении этого языка к племени венетов — вендов античных источников, помещаемых на южном побережье Балтийского моря, ничего определенного сказать нельзя.

Греческая группа представлена рядом древнегреческих диалектных группировок: ионийско-аттическая, аркадо-кипрская (ахейская), северо-восточная, западная; древнейшие тексты — крито-микенские надписи из Кносса, Пилоса, Микен и т. д., написанные на табличках линеарным Б письмом и датируемые 15—11 вв. до н. э.; язык поэм Гомера сложился, вероятно, около 9 в. до н. э.; несколько позже появляются тексты лирических поэтов, трагиков, обширный эпиграфический материал и т. д.; к 4 в. до н. э. на основе аттического диалекта складывается *койне*, с начала нашей эры до 15 в. — среднегреческий (византийский), далее — новогреческий в двух вариантах — книжном и более архаичном (кафаревуса) и близком к разговорному (димотика).

Италийская группа (на Апеннинском п-ове): древний период — латинский, представленный вначале говором Рима и его окрестностей, а позже распространившийся на всю Италию, оттеснив, затем и вытеснив др. языки, а далее — и на значительную часть Европы от Пиренейского п-ова и Галлии до Дании и Северной Африки (древнейшие тексты: надпись на Пренестинской фибуле, около 600 до н. э., подлинность которой в последнее время была поставлена под сомнение; сильно поврежденная надпись на форуме, 6 в. до н. э.; т. наз. Дуэнова надпись, от 6 до 4 вв. до н. э.; позже — Сципионовы эпитафии, литературные, правовые, исторические, научные, публицистические и т. п. тексты), фалискский (несколько надписей, в том числе 7—6 вв. до н. э.; имена собственные), певкинский (скудные остатки), оскский, или осский (язык племен кампанской федерации; известно около 300 надписей 5 в. до н. э. — 1 в. н. э., наиболее известен текст Бантинского закона), умбрский (немногочисленные надписи и один крупный италийский текст — «Игувин-

ские таблицы», наиболее поздняя часть которых датируется 2 в. до н. э.); возможно, сюда же относились и некоторые другие рано исчезнувшие и/или не оставившие после себя текстов языки, как, например, сикульский в Сицилии (несколько глосс); средний период — народная латынь (вульгарная латынь) и формирующиеся на ее основе локальные варианты «романской» речи; новый период — романские языки. Романская группа включает французский, окситанский (провансальский), испанский, каталанский, галисийский, португальский, итальянский, сардский (сардинский), ретороманский, румынский, молдавский, арумынский (или аромунский, македоно-румынский), истрорумынский, мегленитский, или мегленорумынский, вымерший в конце 19 в. далматинский; на основе романских языков возникли креольский язык (в результате скрещения с языком туземцев на о. Гаити) и некоторые искусственные международные языки типа *эсперанто*.

Кельтская группа (на крайнем западе Европы — от Ирландии и Шотландии на севере до Пиренейского п-ова на юге), в которой обычно выделяются 3 группировки: 1) галльская, представленная галльским языком, распространившимся на территории Франции и Северной Италии, а позже и далеко к Востоку — на Балканы и даже в Малую Азию; надписи скудны и обычно далеки от ясности, среди них — известный календарь из Колиньи; есть глоссы и топономастические факты в трудах античных авторов; в первые века н. э. галльский прекратил свое существование; 2) бриттская, представленная двумя живыми языками — валлийским (уэльским, памятники с 11 в.) и бретонским, известным по глоссам с 8 в., а по литературным текстам с 14 в., и корнским, вымершим в 18 в. (известен глоссарий 13 в. и тексты, начиная с 15 в.); 3) гойдельская, представленная самым многочисленным из современных кельтских языков — ирландским («огамические» надписи с 4 в., многочисленные глоссы с 7 в. и далее — богатая литература; выделяют древнеирландский, среднеирландский и новоирландский), а также гэльским (шотландским) и вымершим мэнским; особо следует назвать кельтский язык (или языки) Испании, появившийся здесь около середины 1-го тысячелетия до н. э. с севера и вымерший, видимо, к эпохе Великого переселения народов, обычно его называют кельтиберским, иногда к кельтским причисляют лепонтийский язык, известный по немногочисленным реликтам; заслуживают внимания несомненные следы кельтского элемента (в виде заимствований и топонимии, не говоря уже об археологических данных) в Центральной и Восточной Европе (южная Германия, Австрия, Чехия, территория к западу от Карпат, Балканы), а также в Малой Азии (галаты); кельтский субстрат оказал особое влияние на развитие романских языков.

Германская группа, в которой представлены 3 группировки: 1) восточногерманская — готский [перевод Библии Ульфилой (Вульфилой) в 4 в.;

ряд мелких текстов и надписей, в т. ч. и предшествовавших переводу]; в 16 в. было записано несколько слов на «крымско»-готском языке О. Г. фон Бузбеком; в Италии, Испании, на Балканах готский исчез очень рано; в группировку входят и некоторые другие рано вымершие и почти не оставившие следов языки типа вандальского, бургундского и др.; 2) западногерманская — верхненемецкий, причем обычно различают древневерхненемецкий, 8—11 вв. (глоссы; перевод устава бенедиктинцев Сен-Галлена, конец 8 в.; переводы молитв, богословского трактата Исидора Севильского, конец 8 в.; Татиан, 9 в., Л. Ноткер, конец 10 — начало 11 вв.; поэтические тексты — «Муспилли», 9 в., и др.; «Мерзебургские заговоры», 10 в., «Песнь о Гильдебранде» и др.), средневерхненемецкий, 12—15 вв., и нововерхненемецкий, или просто немецкий; идиш, или новоеврейский (на основе верхненем. диалектов с элементами древнееврейского, славянских и др. языков); нижненемецкий, где различают древненижненемецкий (древнейший текст — поэма «Хелианд», 9 в.), средненижненемецкий и новонижненемецкий, в литературной форме представленный нидерландским (голландским); африкаанс, или бурский язык, — нижненемецкая речь, перенесенная колонистами в Южную Африку; древнеанглийский, или англосаксонский, 7—11 вв. (такие тексты, как «Беовульф», сочинения Альфреда Великого, Альфриха и др.), древнесаксонский, среднеанглийский, 12—15 вв., новоанглийский, или английский; фризский (памятники с 13 в.); 3) северногерманская, или скандинавская,— исландский (древнейшие рукописи с 12 в.), язык эпической поэзии («Эдда», поэзия скальдов) и богатой прозаической литературы (саги); язык раннего периода обычно называют древнеисландским, древнесеверным, древнезападносеверным (с 3 в. начинаются рунические надписи); датский, шведский, норвежский с двумя формами литературного языка — риксмол (или букмол) и лансмол (или нюнорск), различающимися между собой как более книжный, близкий к датскому, и более близкий к народной норвежской речи; фарерский. Согласно новейшей точке зрения древнегерманские языки делятся на 2 группы.

Балтийская группа, обычно членимая на западнобалтийские — прусский (памятники 14 и 16 вв.), ятвяжский, или судавский, галиндский, или голядский, возможно, и некоторые другие, например, шалавский, оставившие по себе следы только в топономастике и все вымершие, видимо, в 17 в., и восточнобалтийские — литовский, латышский (первые значительные тексты с 16 в.), латгальский, а также вымершие языки: куршский (в последнее время относимый к западнобалтийским), селонский, или селийский; следует иметь в виду и балтийскую речь (до 11 в.) Верх. Поднепровья, Поочья, Подмосковья, по крайней мере отчасти совпадающую с галиндским языком и тоже рано вымершую.

Славянская группа, в которой обычно вычленяют 3 подгруппы (первоначально предпочитали двойное деление: севернославянская и южнославянская): 1) южнославянскую: старославянский язык, 10—11 вв., в реконструкции — 9 в. (переводы Евангелия, Псалтыри, Требника и др. религиозной литературы; следы поэтических текстов, публицистики и т. п.), выступавший как общий язык культа у славян и продолживший свое существование у восточных и у большей части южных славян, с некоторыми местными модификациями как церковнославянский язык разных изводов (русский, болгарский, сербский и т. п.); болгарский, македонский, сербскохорватский (с двумя вариантами — сербским, пользующимся кириллицей, и хорватским, пользующимся латиницей), словенский, или словинский; 2) западнославянская: чешский, словацкий, польский с обладающим собственной литературной традицией кашубским диалектом, словинско-поморские говоры, верхнелужицкий, нижнелужицкий, вымерший полабский (дравено-полабский) и ряд славянских говоров между Одрой и Эльбой, также исчезнувших уже на глазах истории; 3) восточнославянская: русский, или великорусский, украинский, раньше называвшийся и малорусским, белорусский.

Несомненно, что существовали и некоторые другие И. я. Одни из них вымерли бесследно, другие оставили по себе немногочисленные следы в топономастике и субстратной лексике. Случай, когда таких следов вполне достаточно, чтобы на их основе реконструировать особый язык, представлен т. наз. пеласгским языком догреческого населения Древней Греции; сама реконструкция его фонетических особенностей может быть и довольно корректной, но это еще не решает вопроса о конкретной принадлежности данного языка. В отношении третьих языков есть сомнения, являются ли они самостоятельными особыми языками или же лишь разновидностями уже известных языков (случай древнемакедонского, или македонского, языка, который часто считают древнегреческим или иллирийским); наконец, в связи с четвертыми продолжает стоять вопрос о принадлежности их к И. я. (случай этрусского яз.).

Временны́е и пространственные диапазоны И. я. огромны: во времени — с самого начала 2-го тысячелетия до н. э., в пространстве — от побережья Атлантического океана на западе до Центральной Азии на востоке и от Скандинавии на севере до Средиземноморья на юге; в последние 500 лет наблюдается активная экспансия таких новых И. я., как английский, испанский, французский, португальский, нидерландский, русский, приведшая к появлению индо-европейской речи на всех материках. Уже в историческое время или незадолго до него (при том что реконструкция исходного состояния достаточно надежна) совершались миграции носителей И. я. Из них достаточно указать лишь некоторые: приход хетто-лувийских племен в Малую Азию, ве-

роятно, из более северного ареала (не исключено, что из-за Черного или Каспийского морей — через Кавказ или Балканы) и продвижение их на запад Малой Азии к Эгеиде; миграция индоиранских племен (видимо, из южнорусских степей) на юго-восток — частично через Кавказ и далее в Малую Азию, Месопотамию, Иран, но в значительной степени — севернее Каспийского моря, через Среднюю Азию (для ведийских племен более или менее надежно прослеживается путь из восточного Ирана, в частности из Белуджистана, в северо-западную Индию, в Пенджаб, и уже в более позднее время далее на восток по течению Ганга и на юг в сторону Декана); дальше всех продвинулись на восток тохары, которые, судя по ряду обстоятельств (в частности, по заимствованиям из финно-угорских языков), видимо, также пришли к востоку между южной оконечностью Уральских гор и Каспийским морем. Древнегреческие племена из глуби Балкан двинулись в южном направлении, освоили всю Грецию вплоть до Пелопоннеса, островов Эгейского и Средиземного морей, а далее и западное побережье Малой Азии (Ионию) и северного берега Черного моря; вместе с тем не исключены и западные миграции греческих племен — как в пределах Малой Азии, так и вне ее; происходили миграции фригийцев, фракийцев, вероятно, армян (как позже кельтов и некоторых др. племен) с Балкан в Малую Азию, а иногда и далее на восток вплоть до Закавказья (армяне); движение германских племен с севера (из Скандинавии, Ютландии, с южного побережья Балтийского моря, например, готов и др.) к югу, через Польшу, Россию, в южнорусские степи, Крым, Дакию, на Балканы, в Италию, Францию, Испанию, даже в Северную Африку, на Британские о-ва и т. п.; кельтские миграции к югу в Испанию и Италию, а также на восток и юго-восток через Германию, Австрию в Чехию, южную Польшу, западное Предкарпатье, Балканы, в Малую Азию; движение италийских племен, венетов, иллирийцев из Центральной Европы к югу на Апеннинский п-ов и на Балканы; распространение славян к югу на Балканы, к востоку и северу в России, позже вплоть до Ледовитого и Тихого океанов, отчасти и на запад к Эльбе; распространение балтийских племен к югу и юго-востоку от Прибалтики и т. п. Эти этнические передвижения соотносятся с постоянным изменением языковой ситуации на территориях, охваченных И. я. Можно полагать (такова пока наиболее распространенная точка зрения), что область первоначального (или просто достаточно раннего) распространения И. я. (или, точнее, диалектов) лежала в полосе от Центральной Европы и Северных Балкан до Причерноморья (южнорусские степи). Вместе с тем выдвигается гипотеза, согласно которой начальный центр иррадиации И. я. и соответствующей культуры лежал на Ближнем Востоке, в достаточно близком соседстве с носителями картвельских, афразийских (семито-хамитских) языков и, вероятно, дравидских и урало-алтайских. Во всяком случае, индоевропейская речь та-

кого раннего локального центра, как Юго-Восточная (или Центральная) Европа или Ближний Восток, должна была представлять достаточно единое лингвистическое образование, которое вполне может претендовать на роль индоевропейского праязыка, или индоевропейского языка-основы. Сравнительно-историческое индоевропейское языкознание постулировало на определенном этапе своего развития (А. Шлейхер и позднее др. ученые) существование такого языка-источника всех известных И. я., выявляемого в его конкретных чертах через установление системы соответствий между частными И. я. Эти регулярные соответствия между формальными элементами разных уровней, связанными в принципе с одними и теми же единицами содержания, как раз и позволяющие говорить об индоевропейском праязыке, в свою очередь, могут интерпретироваться по-разному, например, как результат существования исходного единства (индоевропейский праязык или совокупность древнейших индоевропейских диалектов) или ситуации языкового союза, возникшего как следствие конвергентного развития ряда первоначально различных языков. Такое развитие могло привести к тому, что, во-первых, эти языки стали характеризоваться типологически сходными структурами и, во-вторых, эти структуры получили такое формальное отношение, когда между ними можно установить более или менее регулярные соответствия (правила перехода). В принципе обе указанные возможности не противоречат одна другой, но принадлежат разным хронологическим перспективам. Т. о., объединение ряда современных И. я. в общее единство оправдано с т. зр. исторической схемы, которая оказывается малоактуальной для настоящего состояния И. я., хотя и позволяет установить наиболее простым образом связи между И. я. в наиболее древнюю эпоху их существования — ср. такие типологические полюса развития И. я., как законченный синтетизм древнеиндийского и балто-славянского при аналитизме современного английского; как флективность древних И. я. при выработке агглютинативной техники в ряде новых индийских и иранских языков. При этом в ходе развития И. я. могла неоднократно получать перевес то одна, то другая из названных тенденций. Учет типологического разнообразия И. я. требует обращать внимание и на некоторые исключения из «общего» типа — ср. наличие в ряде И. я. церебральных или фарингальных согласных, изафета или пересказывательного наклонения, двухслойной системы склонения или групповой флексии (как в тохарском), вторичных локативных падежей финно-угорского типа или следов классной системы имени и т. п.

Из особенностей диалектного членения индоевропейской языковой области следует отметить особую близость соответственно индоарийских и иранских языков (в ряде случаев восстанавливаются целые фрагменты общего индоиранского текста), балтийских и славянских языков, несколько в

меньшей степени италийских и кельтских, что позволяет сделать некоторые выводы об этапах и хронологии эволюции индоевропейской семьи языков. Индоиранский, древнегреческий и армянский обнаруживают значительное количество общих изоглосс. Вместе с тем балтийские, славянские, фракийский, албанский языки разделяют ряд характерных общих черт с индоиранскими языками, а италийские и кельтские — с германскими, венетским и иллирийским (ср. введенное X. Краэ понятие «центрально-европейских» языков).

Для древнего состояния языка-источника И. я. (было бы неосторожно относить следующую ниже картину непременно к индоевропейскому праязыку) были, видимо, характерны следующие черты: в фонетике — наличие «е» и «о» как вариантов единой морфонемы (отсюда следует, что для более раннего периода гласные могли не быть фонемами), особая роль «а» в системе, присутствие ларингальных, имевших отношение к становлению оппозиции долгота—краткость (или соответствующих интонационных или даже тоновых различий); наличие трех рядов смычных, обычно трактуемых как звонкий, глухой, придыхательный (для более раннего периода интерпретация, возможно, должна быть иной, в частности должна учитывать противопоставление по напряженности—ненапряженности), трех рядов заднеязычных, ранее сводимых к более простым отношениям; тенденция к палатализации определенных согласных в одной группе И. я. и к лабиализации их в другой; возможная позиционная (в слове) мотивировка появления определенных классов смычных (т. е. правила дистрибуции, впоследствии часто недействительные); в морфологии — гетероклитическое склонение, совмещающее в одной парадигме разные типы склонения, вероятное наличие эргативного («активного») падежа, признаваемое многими исследователями, относительно простая падежная система с дальнейшим развитием косвенных падежей из ранее непарадигматических образований (например, из синтаксического сочетания имени с послелогом, частицей и т. п.); известная близость номинатива на *-s* и генитива с тем же элементом, предполагающая единый источник этих форм; наличие «неопределенного» падежа (casus indefinitus); противопоставление одушевленных и неодушевленных классов, давших впоследствии начало трехродовой (через двухродовую) системе; наличие двух серий глагольных форм (условно на *-mi* и на *-Hi/oH*), определивших развитие ряда др. категорий — тематического и атематического спряжения, медиопассивных и перфектных форм, переходности/непереходности, активности/инактивности; две серии личных окончаний глагола, с помощью которых, в частности, дифференцировались настоящие и прошедшие времена, формы наклонений и т. д.; основы на *-s*, из которых возникли один из классов презентных основ, сигматический аорист, ряд форм наклонений и производное спряжение; в синтаксисе — структура предложения с указанием взаимозависимости и места его

членов, определяемая т. наз. законом Ваккернагеля; роль частиц и превербов; наличие полнозначного статуса у слов, позже превратившихся в служебные элементы; некоторые синтаксические черты первоначального аналитизма (с отдельными элементами «изолирующего» строя) и т. п.

Подобно тому как в течение более чем полуторавекового развития индоевропейского языкознания понимание состава И. я. менялось обычно в сторону увеличения количества языков (так, первоначальное ядро — санскрит, греческий, латинский, германский — расширялось за счет кельтских, балтийских, славянских, позже албанского и армянского, уже в 20 в. — за счет хетто-лувийских и тохарских и т. п.; впрочем, известны и противоположные случаи — исключение из числа И. я. грузинского или кави), оно не вполне стабильно и сейчас: с одной стороны, существуют некоторые языки, усиленно проверяемые на их возможную принадлежность к И. я. (как этрусский или некоторые другие, еще не дешифрованные языки), с другой стороны, сами И. я. в ряде построений выводятся из изолированного состояния (так, П. Кречмер считал И. я. родственными т. наз. рето-тирренскому и возводил их к единому протоиндоевропейскому источнику). Теорию более глубокого родства И. я. предложил В. М. Иллич-Свитыч, подтвердивший на обширном материале фонетических и отчасти морфологических соответствий родственные связи И. я. с т. наз. ностратическими, куда входят, по меньшей мере, такие большие языковые семьи Старого Света, как афразийская, уральская, алтайская, дравидская и картвельская. В последнее время состав ностратических языков существенно расширен благодаря исследованиям С. А. Старостина и его сотрудников. Обретение И. я. своей собственной языковой «сверхсемьи» позволяет наметить новые важные перспективы в изучении их развития. Об истории изучения И. я. см. в ст. *Индоевропеистика*.

Литература

А. Мейе. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. Пер. с франц. М.—Л., 1938.

Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование. Пер. с франц. М., 1955.

В. И. Георгиев. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958.

В. Порциг. Членение индоевропейской языковой области. Пер. с нем. М., 1964.

Вяч. Вс. Иванов. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.

Языки народов СССР. Т. 1. Индоевропейские языки. М., 1966.

В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков // Сравнительный словарь. Т. 1—3. М., 1971—84.

Языки Азии и Африки. Т. 1—2. Индоевропейские языки. М., 1976—78.

Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Кн. 1—2. Тбилиси, 1984.

А. В. Десницкая. Сравнительное языкознание и история языков. Л., 1984.

K. Brugmann, B. Delbrück. Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. 2 Aufl. Bd. 1—2. Straßburg, 1897—1916.

H. Hirt. Indogermanische Grammatik. Bd. 1—7. Hdlb., 1927—37.

J. Kuryłowicz. The inflectional cathegories of Indo-European. Hdlb., 1964.

C. Watkins. Indogermanische Grammatik. Bd. 3. Formenlehre. Tl. 1. Hdlb., 1969.

W. Lehmann. Proto-Indo-European syntax. Austin—L., [1974].

The Indo-Europeans in the fourth and third millennia. Ann Arbor, 1982.

O. Schrader. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 2 Aufl. Bd. 1—2. B.—Lpz., 1917—29.

J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 1—18. Bern—München, 1950—69.

1990

ИНДОЕВРОПЕИСТИКА
(справка)

ИНДОЕВРОПЕИСТИКА (индоевропейское языкознание) — раздел сравнительно-исторического языкознания, изучающий индоевропейские языки — прежде всего под углом зрения их происхождения из е д и н о г о источника. В научной литературе понятие «И.» употребляется в двух случаях — когда речь идет о совокупности частных и специализированных дисциплин, изучающих к о н к р е т н у ю группу индоевропейских языков или отдельный язык (например, индоиранистика, германистика, кельтология, славистика, хеттология — составные части И.), и когда речь идет об индоевропейских языках как целом, закономерно связанном в своих частях и предполагающем язык-источник («общеиндоевропейский», «индоевропейский праязык», «протоиндоевропейский»). Употребление слова «И.» в первом случае следует признать хотя и допустимым, но экстенсивным, не затрагивающим главного в языках, которые являются индоевропейскими. Понятие «И.» наиболее оправдывает себя, когда оно н е п о с р е д с т в е н н о связано со сравнительно-исторической грамматикой индоевропейских языков, с индоевропейским языком-источником и теми его диалектами, которые дают наиболее очевидные и информативные сведения для реконструкции языка-источника. Поэтому современная И. имеет в своей основе исследование с и с т е м ы р е г у л я р н ы х с о о т в е т с т в и й между формальными элементами разных уровней, соотносимыми в принципе с одними и теми же (или, точнее, диахронически тождественными) единицами плана содержания, а также и н т е р п р е т а ц и ю этих соответствий. Поскольку объяснение системы соответствий, выявляющих многие о б щ и е черты, как правило, видят в особенностях п р о ш л о г о состояния индоевропейских языков и сам язык-источник, объясняющий как единое, так и различающееся в языках-преемниках,

помещается тоже в прошлом, подлежащем реконструкции, И. ориентируется прежде всего на наиболее архаичные языки и языковые факты, т. е. на то, что засвидетельствовано на наиболее ранних этапах развития и, следовательно, является особенно показательным в свете задач, стоящих перед И. На протяжении долгого времени в центре И. стояли следующие проблемы, остающиеся актуальными и для современного ее состояния: 1) состав семьи индоевропейских языков; 2) отношения между языками этой семьи (частные «промежуточные» праязыки, языковые единства, проблема диалектного членения индоевропейского праязыка и соответственно территории); 3) источник единства индоевропейских языков (теория индоевропейского праязыка, теория конвергентного развития первоначально различных языков и т. п.); 4) система соответствий индоевропейских языков как формальная структура связей между языками индоевропейской семьи (т. е. сравнительно-историческая грамматика индоевропейских языков в подлинном смысле слова); 5) индоевропейские древности — проблема временнóй и пространственной локализации индоевропейского языка-источника (археологические, языковые и другие данные), реконструкция условий жизни древних индоевропейцев — экология, природные условия, экономика, быт, социальное устройство, семья и система брачных отношений, право, идеологические системы (мифология, религия, ритуал, умозрение, т. е. индоевропейская «предфилософия», и т. п.) и способы их фиксации с помощью знаковых систем (жанры словесного творчества, проблема «поэтического языка» и т. п.); 6) вхождение индоевропейского языка-источника в более обширную и древнюю языковую общность, отношения индоевропейского языка-источника к смежным языковым образованиям (проблема заимствований индоевропейских в неиндоевропейских языках и неиндоевропейских в индоевропейских языках).

Основы И. были заложены во 2-й пол. 10-х гг. 19 в., хотя идеи о сходстве и даже родстве как отдельных лексем или форм (например, в спряжении глагола в настоящем времени), так и языков (греческого, латинского, германских, славянских) высказывались и раньше (некоторые наблюдения средневековой науки, опыты И. Ю. Скалигера, 15—16 вв.), особенно начиная с 18 в. (Л. тен Кате в 1-й пол. 18 в., А. Л. фон Шлёцером и И. Э. Тунманом во 2-й пол. 18 в.). Во 2-й пол. 18 в. исключительно важным было привлечение внимания к сходствам *санскрита* с рядом языков Европы (французским иезуитом Кёрду в 1767, немецким иезуитом Паулином a Sancto Bartholomaeo и особенно англичанином У. Джоунзом в 1786), что сразу же дало основание для выдвижения гипотез о родстве этих языков, которые, однако, в то время не могли быть ни правильно сформулированы, ни тем более проверены. Решающим для зарождения И. было открытие санскрита, знакомство с первыми текстами на нем и начавшееся увлечение древнеиндийской культурой, наи-

более ярким отражением чего была книга Ф. фон Шлегеля «О языке и мудрости индийцев» (1808). В этом культурном и научном климате появились основополагающие труды по И. У ее истоков стоят Ф. Бопп (описавший в 1816 систему спряжения в санскрите в сравнении с греческим, латинским, персидским и германскими языками) и Р. К. Раск (сравнение фактов германских языков с греческим, латинским, балто-славянскими и установление их родства). Я. Гримму принадлежит заслуга первого сравнительно-исторического описания целой группы языков. В его «Немецкой грамматике» (т. 1—4, 1819—37), как и в «Истории немецкого языка» (т. 1—2, 1848), содержится первый опыт соединения собственно компаративистской и исторической методики исследования языка. Отдельные черты сравнительно-исторического подхода к славянским языкам характерны для исследований А. Х. Востокова и Й. Добровского. Постепенно закладываются основы сравнительно-исторической интерпретации и ряда других групп языков индоевропейской семьи, но ведущее место в этом отношении занимает *германистика* (ср. труды Я. Гримма, Раска и др.) — на долгий период И. становится «немецкой» по преимуществу наукой. Этим объясняется исключительно широкое распространение обозначения И. как «индогерманистики», а индоевропейских языков — как «индогерманских» (Indogermanisch). Основные достижения 1-го периода в развитии И. (до начала 50-х гг. 19 в.): 1) нахождение наиболее «сильного» и надежного элемента для сравнительно-исторического исследования — грамматических показателей (прежде всего флексии), на базе чего строится сравнительно-исторический анализ, наиболее полная форма которого представлена сравнительно-исторической грамматикой — как отдельных языковых групп, так и всех индоевропейских языков в особенности (ср. «Сравнительную грамматику санскрита, зендского, греческого, латинского, литовского, старославянского, готского и немецкого» Боппа, 1833—52, как итог всего 1-го периода И.), т. е. выработка метода и основной формы исследований в области И.; 2) установление понятия лингвистического закона, объясняемого из специфики сравнительно-исторического исследования (ср. закон Гримма о германском «передвижении звуков» — Я. Гримм, 1822, а до него — Раск, 1818) и являющегося высшей и наиболее доказательной формой демонстрации языковых закономерностей; 3) создание основ научной этимологии индоевропейских языков (прежде всего — этимологические разыскания А. Ф. Потта, 1833—36), имевшее исключительное значение для расширения круга родственных лексем в индоевропейских языках и, следовательно, для формулировки на их основе правил фонетических соответствий, которые позже станут путеводной нитью в И.; 4) определение ядра индоевропейских языков как в отношении отдельных групп, например, включение кельтских языков (Ж. Ришар, 1831; А. Пикте, 1837; Бопп, 1838; А. Шлейхер, 1858), сла-

вянских языков (со 2-го тома «Сравнительной грамматики» Ф. Боппа, 1835, хотя сама идея их родства с индоевропейскими языками возникла раньше), армянского языка (со 2-го изд. «Сравнительной грамматики» Боппа; окончательное введение армянского языка в И.— заслуга И. Г. Хюбшмана), албанского языка (Бопп, 1843, 1855; И. Г. Ган; сам факт родства стал более или менее очевиден после работы И. Ксюландера, 1835), так и в отношении отдельных языков в группах, ср. замену персидского языка (Бопп, 1816) мидийско-персидским (Потт, 1833), зендским (Бопп, 1833), т. е. авестийским (начиная с Э. Бюрнуфа), и введение древнеперсидского языка клинописных надписей; введение прусского (Бопп, 1849, 1853), ряда италийских, кельтских и т. п.; на этом пути И. знала и неудачи (ср. попытки зачислить в индоевропейскую семью грузинский язык или кави, предпринятые Боппом); 5) первые опыты определения преимущественных связей (генетических) между индоевропейскими языками (преимущественная близость индийских и иранских, италийских и кельтских, балтийских и славянских, но и — ошибочно — греческого и латинского); 6) указание двусторонних связей: славянско-балтийских, славянско-германских или славянско-балтийских и славянско-арийских (А. Кун), кельтско-германских (А. Хольцман) и кельтско-италийских; 7) определение крупных диалектных областей: балто-славянско-германских (П. Гримм, И. К. Цейс, отчасти Бопп), германо-кельто-италийских; 8) создание первых сравнительно-исторических грамматик отдельных групп языков (германских — Гримм, романских — Ф. К. Диц, 1836—45; позже, уже в следующий период, — славянских — Ф. Миклошич, с 1852, и кельтских — Цейс, 1853).

2-й период в развитии И. (нач. 50-х гг.— 2-я пол. 70-х гг. 19 в.) характеризуется созданием А. Шлейхером нового варианта сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков («Компендиум сравнительной грамматики индогерманских языков», 1861—62). Формулируется постулирование единого источника всех индоевропейских языков — индоевропейского праязыка, осуществляется реконструкция его существенных черт в фонетике, морфологии и словаре, определяются основные линии и этапы развития от индоевропейского праязыка к отдельным группам индоевропейских языков. Присущий Шлейхеру пафос систематизации и рассмотрение эволюции языка по аналогии с развитием живых организмов объясняют исключительное для И. того времени внимание к фонетике, прежде всего к закономерностям фонетического развития, а также создание первых законченных схем развития индоевропейских языков, начиная с праязыкового состояния. Внимание к фонетической стороне сравнений и к реконструкции привело в 60-х, а особенно в 70-х гг. 19 в. к ряду важных открытий: закон Грассмана (1863), объясняющий кажущуюся аномалию в соотношении губных согласных в начале слова в греческом, древнеиндийском и других язы-

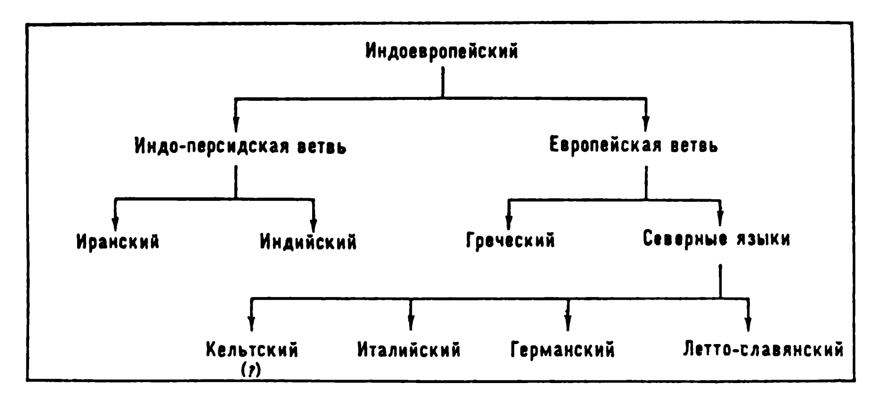


Схема Э. Лотнера

ках; установление Г. И. Асколи (1870) двух рядов соответствий индоевропейских гуттуральных и выдвижение тезиса о «расщеплении» их уже в индоевропейском праязыке (следующий шаг — постулирование в индоевропейском двух рядов гуттуральных — А. Фик, Л. Аве, И. Шмидт); установление К. Бругманом (1876) в индоевропейском праязыке триады гласных — *e*, *o*, *a* вместо ранее принимавшихся по образцу санскрита *a*, *i*, *u*, а также реконструкция индоевропейских носовых слоговых сонантов *m̥* и *n̥* и плавных слоговых *r̥*, *l̥* (Г. Остхоф); новая теория индоевропейского вокализма Шмидта (1871—75); закон Вернера (1877) о соотношении в германском рефлексов индоевропейских смычных в зависимости от места ударения в слове; закон палатализации — Г. Коллиц, Шмидт (1879—81) — и, следовательно, вычленение языков *kentum* и *satəm* и др.

К концу 70-х гг. в И. практически сложилось убеждение в регулярности действия фонетических изменений, сыгравшее большую роль в дальнейшем развитии И. — и непосредственно (через выявление новых фонетических законов и соответствий), и косвенно (через возникновение новых принципов объяснения случаев нарушения регулярности фонетических изменений, например, принципа аналогии и т. п.). В этот же период были выдвинуты первые схемы, описывающие «распадение» индоевропейского праязыка и косвенно характеризующие степень близости между собой отдельных групп индоевропейских языков. Схемы родословного древа индоевропейских языков играли, несомненно, положительную роль, стимулируя к исследованию внутренних связей между потомками индоевропейского языка и тем самым создавая основу для будущей теории индоевропейских диалектов. Из схем родословного древа особой известностью пользовались две схемы — Э. Лотнера и Шлейхера.

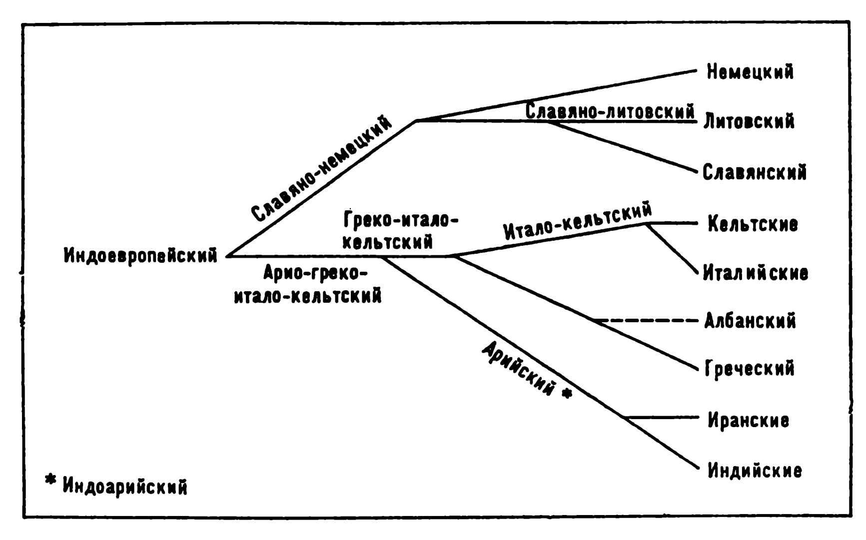


Схема А. Шлейхера

Практически одновременно, на рубеже 50-х и 60-х гг., возникают такие теории соотношения членов индоевропейской семьи, которые акцентируют не жесткое закрепление языков в данном месте схемы (часто ведущее к слишком упрощенным результатам), известную текучесть, переходность данной группы индоевропейских языков среди всей их совокупности. Пикте (1859) предпочитает говорить о «непрерывной цепи специфических языковых связей», а Г. Ф. Эбель устанавливает преимущественно двусторонние отношения для целого ряда языков: славянского с балтийским и иранским; греческого с арийским и италийским; кельтского с германским и италийским; германского с кельтским и балто-славянским и т. п. Эта тенденция объяснения внутреннего соотношения индоевропейских языков получила отражение в «теории волн» Шмидта (1872), отметившего особое значение фактора географической смежности индоевропейских языков и оспорившего само понятие распадения индоевропейского праязыка. По Шмидту, речь идет не о частных праязыках типа славянско-балто-германского и т. п., а о непрерывной сети переходов от индийского к иранскому, от иранского к славянскому, от славянского к балтийскому, от балтийского к германскому, от германского к кельтскому и др. Теория Шмидта оказала позже значительное влияние на разные направления ареальной лингвистики. Из др. достижений 2-го периода нужно отметить: 1) расширение и улучшение языковой и филологической основы сравнения, например, включение в исследование древнейших из из-

вестных в то время индоевропейских текстов — ведийских (ср. издание «Ригведы» Т. Ауфрехтом в 1861—63, «Атхарваведы» Р. фон Ротом и У. Д. Уитни в 1856; появление полного санскритско-немецкого словаря О. Бётлингка и Рота, 1855—75), древнеперсидских, авестийских, гомеровских, италийских и др.; 2) сравнительно-историческую интерпретацию таких архаичных языков, как балтийские (литовский — Шлейхер, 1856—57, латышский — А. Биленштейн, 1863—64, прусский — Г. Г. Ф. Нессельман, 1845, 1873) или старославянский (Шлейхер, 1852) и др., не говоря о древнегреческом (ср. исследования Г. Курциуса, в частности фактически первый этимологический словарь конкретного индоевропейского языка — греческого, 1858—62); 3) появление сравнительно-исторических исследований по отдельным группам языков и создание таких обобщающих трудов, как «Компендиум сравнительной грамматики индогерманских языков» Шлейхера и «Сравнительный словарь индоевропейских языков» Фика, 1868; 4) зарождение науки об индоевропейских древностях, основоположником которой был Кун (ср. также труды Пикте, особенно «Происхождение индоевропейцев», т. 1—2, 1859—63, и др.), много сделавший и в области сравнительно-исторической индоевропейской мифологии. Эпохальное значение в развитии И. и исторического языкознания вообще имело возникновение принципа лингвистической реконструкции и ее техники (в этом смысле искусственный текст, составленный Шлейхером на индоевропейском праязыке, имел большое методологическое значение).

Превращение И. в весьма точную науку, возглавившую прогресс в языкознании, со сложным аппаратом методологических принципов и строгой техникой анализа относится к 3-му периоду ее развития, начавшемуся с конца 70-х гг. 19 в. и в основном исчерпанному к 10—20-м гг. 20 в. Этот период можно назвать в основном «младограмматическим», хотя первые работы младограмматиков появились несколько раньше, а исследования младограмматического типа нередко появляются и позже — вплоть до настоящего времени, хотя Ф. де Соссюр, заложивший основы новой методологии как в общем, так и в значительной степени в сравнительно-историческом языкознании, не может быть отнесен к числу младограмматиков, как и А. Мейе, отчасти Ф. Ф. Фортунатов, Асколи, П. Кречмер и некоторые др. Центральные фигуры этого периода: в Германии — Бругман, Б. Дельбрюк, Остхоф, Г. Пауль, Хюбшман, Ф. Бехтель, Малов, А. Бецценбергер, А. Лескин, К. Бартоломе, Ф. Зольмсен, их последователи и продолжатели В. Штрейтберг, Э. Виндиш, Г. Циммер, Р. Траутман, Ф. Клуге, В. Шульце, А. Вальде, Р. Турнейзен, Г. Хирт, Ф. Зоммер и др.; во Франции — Мейе, Р. Готьо, Ж. Вандриес; в Швейцарии — Соссюр, Я. Ваккернагель, в Дании — Х. Педерсен; в Австрии — Кречмер; в России — Ф. Ф. Фортунатов и др. Признание принципа регулярности фонетических изменений (уже с самого начала вызвавшего критику со

стороны ряда ученых — И. А. Бодуэна де Куртенэ, Г. Шухардта, Ж. Жильерона, О. Есперсена и др.) привело к выявлению др. звуковых законов (ср. законы Соссюра, Фортунатова, Лескина, Хирта и т. д.; по аналогии появляются законы, описывающие и др. уровни языка, например, синтаксис, ср. закон Ваккернагеля и др.) и созданию довольно целостной картины индоевропейского вокализма и чередований, что способствовало заложению основ индоевропейской морфонологии. Картина, восстановленная для индоевропейского консонантизма, отличалась большей сложностью и меньшим единством точек зрения (ср. проблему двух или трех рядов гуттуральных, т. наз. спиранты Бругмана, и т. п.). Заслуга младограмматиков — в постановке вопроса о надежности соответствий и выработке достаточно строгих критериев достоверности полученных результатов. Но самое блестящее достижение И. этого периода — обращение к системному анализу фактов. Именно таким образом Соссюр открыл (1879) «сонантический коэффициент» (условно — А), который в сочетании с основными (краткими) гласными дает долгие гласные, а в безударном положении приобретает слогообразующую функцию (индоевропейское «шва» — *ə*). Реальность этого открытия была вскоре же подтверждена Фортунатовым (а отчасти и Ф. Куршайтисом) на примере различия интонаций на сочетаниях *il*, *ir*, *im*, *in* в литовском языке, а в конце 20-х гг. и Е. Куриловичем, опознавшим в хеттском *ḫ* отражение соссюровского «сонантического коэффициента». Открытие Соссюра позволило создать единую теорию индоевропейского аблаута, которая не только обобщала все ранее известные факты, определяя им должное место, но и позволяла вскрыть новые, до того неизвестные. Достижения И. были столь значительны, что в отношении многих основных разделов И. возникла иллюзия окончательности полученных результатов, которая, в свою очередь, объясняет уход (частичный) в исследование частных, разрозненных, иногда мелких фактов вне их функций и вне общей картины (не говоря о системе). Некоторые важные разделы (например, семантика) оказались в пренебрежении, несмотря на появление ряда интересных исследований (М. Бреаль, М. М. Покровский и др.). Все сильные и слабые стороны младограмматизма отразились в «Сравнительной грамматике индоевропейских языков» Бругмана и Дельбрюка — самом обстоятельном труде в области индоевропейского языкознания, во многих отношениях сохраняющем свое значение и в наши дни (т. 1—2, 2 изд., 1897—1916), много внимания уделено синтаксису; более сжатое изложение — в «Краткой сравнительной грамматике индоевропейских языков» Бругмана (т. 1—3, 1902—04). Младограмматические исследования в области И. строились обычно как самодовлеющий лингвистический анализ, при котором и сама проблема праязыка и его диалектного членения, и тем более вопросы индоевропейских древностей оставались за пределами внимания. В основном ограничивались

несколько скорректированными результатами гипотез, выдвинутых ранее (признание преимущественных связей внутри индоевропейских языков — древнеиндийского и иранских, кельтских и италийских и особенно славянских и балтийских; в связи с последними возникла острая дискуссия о характере этой связи — балто-славянская языковая общность, или искони близкие диалекты, находившиеся всегда в тесном соседстве, или же конвергенция в условиях соседства и т. п.).

Попытки в какой-то мере заполнить пробелы в младограмматическом подходе предпринимаются со стороны тех ученых, которые лишь отчасти разделяли идеи и методы младограмматиков, стремясь вовлечь в сферу исследования более широкий круг вопросов, связанных с И.

В книге об индоевропейских диалектах как исторической реальности, связанных друг с другом сетью изоглосс (1908), Мейе предлагает методику изучения этих изоглосс, отражающую влияние идей лингвистической географии в применении к диалектам живых языков, и устанавливает некоторые критерии надежности и степени диагностичности тех или иных схождений. Хотя Мейе на основании метода изоглосс и делает ряд выводов (наличие итало-кельтских языков, отрицание балто-славянских языков и т. п.), оригинальный характер имеют сама схема (см.) диалектной дифференциации индоевропейского языка и состав изоглосс, особенно их пучков, определяющих с большей надежностью относительную самостоятельность тех или иных областей общеиндоевропейского ареала.

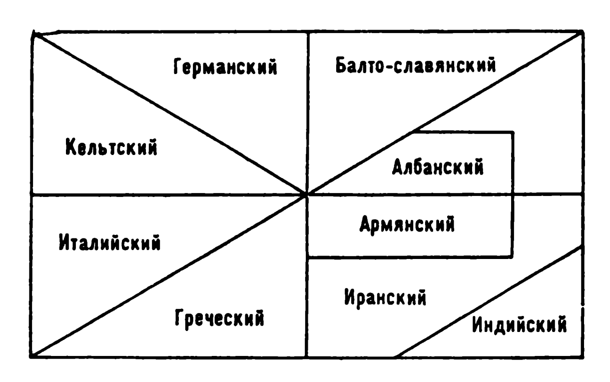


Схема А. Мейе

Краткой сводкой состояния И. является другой классический труд Мейе — «Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков» (1903). Эти труды общего характера, как и исследования Мейе в частных об-

ластях И. (армянский, славянские, древнегреческий, германские, иранские и др. языки), определяют лицо И. вплоть до середины 20 в.

Чисто лингвистическую направленность младограмматических исследований восполняли труды в области индоевропейских древностей, получившие в этот период широкое развитие. Среди них выделяются работы, главная цель которых — объяснить современные соотношения индоевропейских языков в пространственном плане (древнеиндоевропейская диалектология и позднейшие миграции, проблема прародины, промежуточных «малых» прародин и т. п.), и работы, посвященные реконструкции природных, социальных, культурных, бытовых форм жизни древних индоевропейцев. К первым относятся труды П. фон Брадке, Хирта (1905—1907), 3. Файста, Вальде и др., а также исследования М. Муха, Г. Коссинны и др., отражавшие начавшиеся в конце 19 — начале 20 вв. попытки решения этих вопросов с археологической точки зрения, существенные в плане установления временны́х границ индоевропейского праязыка и основных этапов его расчленения. К работам второго рода относятся труды О. Шрадера (с 80-х гг. 19 в.), обобщенные позже (с помощью А. Неринга) в фундаментальном словаре реалий индоевропейской древности (2 изд., 1917—29), исследования ряда специалистов по отдельным группам индоевропейских языков или по конкретным разделам индоевропейской культуры — прежде всего по мифологии и по сравнительно-историческому индоевропейскому праву (Б. В. Лейст и др.). Индоевропейское «вещеведение» получает развитие в работах направления «слова и вещи» (Wörter und Sachen) в 10—20-е гг. 20 в. (ср. труды Р. Мерингера и др.). Для этого периода характерно появление весьма дифференцированных лингвистических исследований по специальным вопросам индоевропейской фонетики, морфологии, словообразования, реже — синтаксиса, а также этимологических словарей основных древних и новых индоевропейских языков (К. К. Уленбек, П. Хорн, В. Прельвиц, Э. Буазак, Вальде, А. Стокс, А. Хольдер, Г. Фальк и А. Торп, Клуге, Файст, Э. Бернекер, А. Г. Преображенский, Г. Мейер и др.) и сравнительно-исторических грамматик групп индоевропейских языков 2-го (а иногда и 3-го) поколения: для древнеиндоевропейского — Ваккернагель, для иранских — Бартоломе, для греческого — Кречмер, Ваккернагель, Зольмсен, Шульце, Мейе, Бругман, для латинского — Ф. Штольц, Зоммер, У. М. Линдсей, Мейе, А. Эрну, М. Нидерман и др.; для др. италийских — Р. фон Планта, Р. С. Конуэй, К. Д. Бак, для кельтских — Педерсен, Турнейзен, для германских — Штрейтберг, А. Нурен, Клуге, Хирт, для славянских — В. Вондрак, И. Ю. Миккола, В. К. Поржезинский, Лескин, позже — Мейе, для армянского — Хюбшман, Мейе, для балтийских — О. Видеман, Траутман, Я. М. Эндзелин, К. Буга и т. п. В это же время появляются подробные описания диалектов ряда древних индоевропейских языков, которые в ряде случаев имеют

значение не только для данной группы языков, но и для И. в целом (ср. исследования древнегреческих диалектов О. Хофмана, Бехтеля, Бака, А. Тумба, работы в области иранской, германской, италийской, кельтской диалектологии), вовлекаются в сферу исследования некоторые древние языки Балкан и Малой Азии (иллирийский, фракийский, фригийский, ликийский и др.), а также становятся известными (т. е. дешифруются и становятся объектом предварительной сравнительно-исторической интерпретации) новооткрытые индоевропейские языки — хеттский (Б. Грозный, 1915—1917) и тохарский (Э. Зиг, В. Зиглинг, Мейе), хотя более детальная их разработка относится уже к следующему периоду.

Следующий период в развитии И., начавшийся с 20-х гг. 20 в., продолжает предыдущий в том, что касается освоения (и введения) нового языкового материала: данные анатолийской, или хетто-лувийской, группы языков, изучение которой внесло исключительно большие изменения как в представление о типе древних индоевропейских языков, так и в понимание того, какой могла быть структура индоевропейского праязыка (Зоммер, Э. Форрер, А. Гётце, Э. Стёртевант, Х. Элольф, И. Фридрих, Х. Т. Боссерт, И. Дж. Гельб, Педерсен, Э. Бенвенист, Курилович, А. Камменхубер, Э. Ларош, Г. Нойман, Х. Кронассер, Г. Оттен, П. Мериджи, У. Жюкуа, Ф. Джозефсон, О. Карруба, Вяч. Вс. Иванов, Т. В. Гамкрелидзе и др.). Частичное сохранение ларингальных, мена двойных и простых согласных, tenuis и media, *a* и *e*, *e* и *i* и т. п., структура падежей парадигмы имени и особенности флексии в ряде форм, обилие примеров гетероклитического склонения, род. п. на *-ēl* в местоимениях, четкое противопоставление двух спряжений — на *-ḫi* и на *-mi*, структура медиопассива, следы эргативности, комплексы служебных (местоименно-частичных) элементов, их функция и место в структуре фразы, как и многие другие особенности хеттского и др. анатолийских языков, сильно повлияли на представления о характере структуры древнего индоевропейского языка и на многие разделы сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков. Установление исторических и генетических связей между древнейшими анатолийскими языками (клинописный хеттский, лувийский, палайский, отчасти хеттско-иероглифический) и анатолийскими языками античной эпохи (лидийский, ликийский, может быть, карийский и некоторые другие — ср. исследования Педерсена, Зоммера, Р. Гусмани, Каррубы, А. Хойбека, Ноймана, О. Массона, Мериджи и др.) позволило еще более обстоятельно описать эволюцию этой ветви индоевропейских языков. Значительно пополнились и сведения о ранее неизвестном древнейшем языке греков — языке крито-микенских табличек из Пилоса, Кноса, Микен и т. п., написанных линеарным письмом В (дешифровка М. Дж. Ф. Вентриса, при участии Дж. Чедуика) и относящихся ко времени до середины 2-го тысячеле-

тия до н. э. Незначительно увеличились данные о древнейшем индоарийском языке (его следы — в Передней Азии), но они ценны тем, что эти языковые остатки могут быть относительно точно определены во времени и пространстве (причем далеко к западу от Индии). Существенны данные о синдо-меотских и таврских реликтах индоарийской речи на юге России (О. Н. Трубачев). Большой и разнообразный материал среднеиранских языков был введен в И. в 20 в.: хотаносакский, согдийский, хорезмийский, парфянский, бактрийский (Готьо, Бенвенист, К. Г. Залеман, Г. У. Бейли, И. Гершевич, В. Б. Хеннинг, Х. Хумбах, М. Й. Дресден, С. Конов, Р. Э. Эммерик, А. Марик, А. А. Фрейман, В. А. Лившиц, И. М. Дьяконов, М. Н. Боголюбов, Л. Г. Герценберг и др.), остатки скифского языка (В. И. Абаев, Я. Харматта и др.), а также целый ряд современных иранских диалектов (прежде всего памирских). Ждет своей сравнительно-исторической интерпретации все увеличивающийся материал дардских языков. После синтетических трудов по тохарскому языку (грамматические исследования Зига, Зиглинга, Шульце, В. Краузе, В. Томаса, словарь П. Поухи, этимологическое собрание А. ван Виндекенса и т. п.) и работ ряда исследователей (Э. Швентнер, В. Куврер, Г. С. Лейн, Э. Эванджелисти, Педерсен и др.) тохарские факты во все большем объеме входят в И. Индоевропеистика последних десятилетий обогатилась данными т. наз. топономастических языков и языков с малым количеством письменных памятников — иллирийского, мессапского, венетского, фракийского, фригийского, македонского и др. (Н. Йокль, Х. Краэ, Фридрих, Ю. Покорный, Дж. Бонфанте, В. Пизани, А. Блюменталь, М. С. Билер, Д. Дечев, А. Майер, Бранденштайн, М. Лежён, Й. И. Руссу, Г. Райхенкрон, Р. Катичич, Ч. Погирк, О. Хаас, В. Георгиев, И. Дуриданов, К. Влахов, Ю. Унтерман, К. де Симоне, Дж. Б. Пеллегрини, А. Л. Просдочими, О. Парланджели, Э. Поломе, Я. Каллерис, Дьяконов, В. П. Нерознак, Л. А. Гиндин и др.).

На очереди стоит вовлечение в русло И. остатков индоевропейской речи, обнаруженных в древнем Средиземноморье, а также определение генетической принадлежности некоторых языков, иногда подозреваемых в индоевропейской принадлежности (ср. этрусский). И. последнего периода обнаруживает тяготение к использованию новых методов исследования. Среди них — стремление к структурному подходу, к выработке новых критериев реконструкции (ср., в частности, «внутреннюю» реконструкцию), к использованию достижений ареальной лингвистики, статистических и близких им методов, учет опыта типологических исследований и т. п. Среди достижений этого периода: 1) создание новых теорий в области индоевропейского вокализма и консонантизма (некоторые из них дают возможность не только по-новому аранжировать известные факты, но и вскрыть более древнее состояние системы, когда элементы данной системы входили еще в др. классы явлений, ср.

соотношение звонких и глухих смычных или придыхательных и непридыхательных и их более архаичную интерпретацию; реконструкция индоевропейского праязыка без гласных фонем и т. п.), дальнейшее развитие ларингальной теории, реабилитация тезиса об индоевропейском происхождении акцентных систем некоторых конкретных индоевропейских языков и попытки восстановления акцентно-интонационных типов, связанных с определенными грамматическими парадигмами (намечающаяся в реконструкции «тоновая» система в протоиндоевропейском), ср. исследования В. А. Дыбо, В. М. Иллич-Свитыча и др.; 2) идеи, связанные как с реконструкцией прошлого состояния ряда грамматических категорий (например, рода, активности/инактивности, времени и вида, возможность реконструкции «довременной» системы в связи с ролью инъюнктива), так и со структурой некоторых парадигм (например, склонение в имени и в глаголе — две серии, видимо, соотнесенные с двумя классами имени) и характером флексии (ср. возможность реконструкции «допарадигматического» состояния в имени и в глаголе, когда особую роль во фразе играли служебные элементы); 3) новые представления о синтаксической структуре предложения в древнейшем состоянии (роль комплексов из частиц и местоимений, самостоятельный характер элементов, которые позже стали предлогами, наличие эргативной конструкции, правила распределения слов в предложении и т. п.); 4) дальнейший прогресс в области исследования индоевропейской лексики — индоевропейские словари Вальде и Покорного, 1928—33, Покорного, 1959—69, а также этимологические словари древнегреческого (И. Б. Хофман, Я. Фриск, П. Шантрен), древнеиндийского (М. Майрхофер), латинского (Эрну, Мейе, Вальде), балтийских (Э. Френкель), славянских (М. Фасмер, Ф. Славский, В. Махек, П. Скок, Ф. Безлай и др.) и др. языков. Исследования в области ономастической лексики позволили выявить основные модели индоевропейского именословия (ср. исследования Т. Милевского, Бенвениста, Г. Шрамма, Майрхофера и др.) и гидронимические типы (исследования Краэ и его последователей по т. наз. центральноевропейской гидронимии, выявление индоевропейского слоя гидронимии древней Малой Азии и его связей с гидронимией древних Балкан и т. п.). Общие представления о едином индоевропейском языке-источнике подверглись критике с разных сторон — от итальянских неолингвистов (М. Бартоли, Пизани, Бонфанте, Дж. Девото и др.), подчеркивавших принципиальную «континуальность» индоевропейской языковой области, ее незамкнутый характер (вплоть до продолжения ряда явлений за пределами индоевропейской области, на территориях других смежных языковых общностей), до Н. С. Трубецкого, выдвинувшего идею конвергентного развития диалектов в относительно стабильное языковое единство типа «языкового союза». В результате появились схемы диалектного членения индоевропей-

ского языкового ареала, которые носили негативный характер (книга Бонфанте «Индоевропейские диалекты», в которой отрицаются не только такие единства, как итало-кельтское или балто-славянское, но даже и сама италийская языковая общность). Основываясь на методах лингвистической географии, Бонфанте постулирует наличие двух относительно замкнутых групп — западной (италийский, кельтский, германский) и восточной (славянский и арийский), связующими звеньями между которыми являются на севере балтийские языки, на юге греческие языки. Диалектная схема И. А. Кернса и Б. Шварца, учитывающая и новооткрытые языки, строится на признании особой северо-центральной группы в составе германского, балто-славянского, греческого и арийского языков, из которых арийский позже передвинулся на юго-восток. По дуге, внешней к этой группе, в направлении с северо-запада на юго-восток располагались кельтские (бриттский), оскско-умбрский, иллирийский, фракийский, а еще дальше, на периферии, соответственно ирландский, латинский, фригийский, хеттский и тохарский, также передвинувшийся на восток. Пизани, подчеркивавший проницаемость диалектных границ для языковых инноваций и на этом основании отказавший в доказательности ряду традиционных критериев, строит свою схему.

Ирландский Бриттский Галльский	Германский	Балто-славянский		Арийский
	Латинский Сикульский	Иллирий- ский	Фрако- фригийский	Тохарский
		Оскско- умбрский	Греческий	
			Хеттский	

Схема В. Пизани

Используя лексико-статистическую методику, А. Л. Крёбер и К. Д. Кретьен (1937) пришли к выводам, согласующимся с представлениями, сложившимися на иной основе: преимущественная близость греческого и индоиранского, а германского — с балтийским и италийским и лишь во вторую очередь — со славянскими и кельтскими языками. Попытки начертить схему индоевропейских диалектов принадлежат В. Порцигу (1954) и отчасти Краэ

(1954). Их общая черта — подчеркивание тесных связей внутри западной части индоевропейского ареала (попарных — италийский и иллирийский, италийский и кельтский, кельтский и германский и т. п. — связей и более крупных — италийский, кельтский, германский; кельтский, балтийский и славянский; германский и балто-славянский; иллирийский, балтийский и славянский; италийский, кельтский, венетский, иллирийский и т. п. — связей). Порциг сходным образом описывает и восточную часть индоевропейского ареала (греческий и армянский, греческий и арийский, армянский и арийский и т. п.; греческий, армянский и арийский; арийский, славянский и балтийский; греческий, армянский, балтийский и славянский; арийский, греческий, балтийский и славянский; албанский, балтийский и славянский и т. п.; тохарский и хеттский рассматриваются особо). Таким образом, наблюдается тенденция к более дифференцированным схемам соотношения индоевропейских диалектов, не всегда даже допускающим однозначную пространственную интерпретацию лингвистической картины. Ведущие фигуры этого периода в развитии И.: во Франции — Э. Бенвенист, в Польше — Е. Курилович, в Германии — Ф. Шпехт, Ф. Зоммер, Г. Краэ, В. Порциг, П. Тиме, Ю. Покорный, в Италии — В. Пизани, Дж. Бонфанте, Дж. Девото, в США — К. Уоткинс, Я. Пухвел, Э. Поломе; в России — Вяч. Вс. Иванов, Т. В. Гамкрелидзе и др.

В последнее время получает развитие типологическое описание индоевропейских языков (ср., например, работы П. Хартмана и др.), которое может привлечь к себе внимание исследователей в связи с вхождением индоевропейских языков в более широкие общности — как генетически связанные, так и не связанные. Особое развитие получила в 60—70-х гг. 20 в. наука об индоевропейских древностях, которая обнаруживает тенденцию к дифференциации. Единичные в прошлом попытки определения археологической культуры древних индоевропейцев (Коссинна, Г. Гюнтерт, Ф. Шпехт и др.) продолжены на более широкой основе и с перспективными результатами (ср. исследования М. Гимбутас, П. Боск-Гимпера, Р. У. Эрих и др.). Социальные, правовые, экономические институции древних индоевропейцев исследовал Бенвенист (отчасти Уоткинс и др.). В области индоевропейской мифологии (как и в изучении социального устройства) много сделано Ж. Дюмезилем, П. Тиме, Г. Ломмелем, Ф. Б. Я. Кёйпером и др. В области исследования поэтического языка древних индоевропейцев («indogermanische Dichtersprache») особенно стимулирующими оказались опубликованные (посмертно) записи Соссюра об анаграммах, труды Гюнтерта (в частности, о языке богов и языке людей) и Р. Шмитта об индоевропейской поэзии и поэтическом языке (в частности, о поэтических формулах). Наука об индоевропейских древностях находит дополнительные стимулы в ностратической теории, выдвинутой и обоснованной Иллич-Свитычем. Вхождение индоевропейских языков в группу «боль-

ших» языковых общностей (семито-хамитской, картвельской, уральской, алтайской, дравидской) и специфические связи внутри этой «сверхгруппы», несомненно, должны помочь в определении прародины индоевропейского языка (проблема, занимающая особое место в И. и пока еще далекая от решения, которое бы примирило хотя бы бóльшую часть специалистов) и путей миграции индоевропейских племен в те области, где их уже застает история. В фундаментальном исследовании Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова («Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры», 1984) индоевропейский рассматривается в контексте др. ностратических языков и предлагается новое решение прародины индоевропейцев, учитывающее расположение возможных прародин др. ностратических языков; предлагается объяснение путей расселения разных индоевропейских семей; восстанавливаются особенности жизни древних индоевропейцев на основании индоевропейского словаря.

Более чем за полтора века своего существования И. стала ведущей во всех отношениях областью сравнительно-исторического языкознания, образцом для исследования др. родственных групп языков. Важнейшие достижения сравнительно-исторического и теоретического языкознания имели место именно в И. и, получив здесь апробацию, стали внедряться в др. областях языкознания.

Литература

Б. Дельбрюк. Введение в изучение языка // *С. Булич*. Очерк истории языкознания в России. Т. 1. СПб., 1904.

В. Томсен. История языковедения до конца XIX в. [Пер. с дат.] М., 1938.

А. Мейе. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. 3 изд. М.—Л., 1938.

Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование. Пер. с франц. М., 1955.

А. В. Десницкая. Вопросы изучения родства индоевропейских языков. М.—Л., 1955.

Общее и индоевропейское языкознание. Обзор литературы. Пер. с нем. М., 1956.

В. И. Георгиев. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. (Родственные отношения индоевропейских языков). М., 1958.

В. Порциг. Членение индоевропейской языковой области. Пер. с нем. М., 1964.

Вяч. Вс. Иванов. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.

А. Н. Савченко. Сравнительная грамматика индоевропейских языков. М., 1974.

О. Семереньи. Введение в сравнительное языкознание. Пер. с нем. М., 1980.

Т. В. Гамкрелидзе, *Вяч. Вс. Иванов*. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Кн. 1—2. Тбилиси, 1984.

В. Ф. Леман (*Остин*). Индоевропеистика сегодня // Вопросы языкознания. 1987. № 2.

Новое в зарубежной лингвистике: Новое в современной индоевропеистике. Вып. 21. М., 1988.
K. Brugmann, B. Delbrück. Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. 2 Aufl. Bd. 1—2. Straßburg, 1897—1916.
O. Schrader. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde / Hrsg. von A. Nehring. Bd. 1—2. 2 Aufl. B.—Lpz., 1917—29.
H. Hirt. Indogermanische Grammatik. Tl. 1—7. Hdlb., 1921—37.
J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 1—18. Bern—München, 1950—69.
H. Hencken. Indo-European languages and archeology. Menasha (Wisconsin), 1955.
P. Bosch-Gimpera. Les Indo-Européens. Problèmes archéologiques. P., 1961.
G. Devoto. Origini indeuropee. Firenze, 1962.
J. Kuryłowicz. The inflectional categories of Indo-European. Hdlb., 1964.
R. Schmitt. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
C. Watkins. Formenlehre // Indogermanische Grammatik / Hrsg. von J. Kuryłowicz. Bd. 3. Tl. 1. Hdlb., 1969.
E. Benveniste. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. 1—2. P., 1969.
Indo-European and Indo-Europeans / Ed. by G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Senn. Phil., 1970.
См. также литературу при ст. «Индоевропейские языки».

Журналы по индоевропеистике *

Кроме общелингвистических журналов и журналов по классической филологии проблемам И. посвящены специализированные журналы: «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen» («Kuhn's Zeitschrift», Германия, место изд. разл., 1852—), «Archivio glottologico italiano» (Firenze, 1873—); «Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der arischen, celtischen und slavischen Sprachen» (B., 1856—1876), «Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen» («Bezzenberger's Beiträge», Gött., 1877—1906), «Indogermanische Forschungen: Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft» (место изд. разл. [ныне B.], 1891—), «Rivista indo-greco-italica di filologia: Lingua antichita» (Napoli, 1916—37), «Revue des études indo-européennes» (Buc., 1938—47), «Studia Linguistica: Revue de linguistique générale et comparée» (Lund, 1947—), «Lingua posnaniensis» (Poznań, 1949—), «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft» (Münch., 1954—), «PHMA. Mitteilungen zur indogermanischen, vornehmlich indo-iranischen Wortkunde sowie zur holothetischen Sprachtheorie» (Münch., 1955—69), «The Journal of Indo-European Studies» (США, место изд. разл., 1973—). Рецензии и библиография работ по И. содержатся в «Indogermanisches Jahrbuch» (за 1913—1948; Stras. — B.— Lpz., 1914—55) и его преемнике «Kratylos» (Wiesbaden, 1956—).

1990

* Список журналов по индоевропеистике составлен Е. А. Хелимским.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ КОРЕНЬ *∂_2*EN*-/*∂_2*N*- В БАЛТИЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ

Общая теория индоевропейского корня, выдвинутая Э. Бенвенистом в середине 30-х гг., в частности учение о двух состояниях корня, о правилах присоединения к корню расширителей и суффиксов, позволила связать целый ряд корней, рассматривавшихся ранее как вполне самостоятельные и независимые друг от друга. Благодаря этому открытию стало возможным изучение прежде считавшихся разрозненными корневых морфем как пучков, внутри которых существует определенная формальная связь, сопровождаемая цепью семантических переходов. Такие пучки морфем можно рассматривать как элементарные микросистемы. Сопоставление отражений этих микросистем в отдельных индоевропейских языках дает возможность сделать более надежные выводы, чем те, которые характеризуют исследования, опирающиеся на сравнение изолированных фактов. Объяснение этому следует искать в тех преимуществах, которые связаны с изучением системных отношений вообще. Поскольку любая система характеризуется определенными видами зависимости между ее членами, есть основания для того, чтобы из рассмотрения одного члена системы делать некоторые заключения не только о самом этом члене, но и о других, связанных с ним. В зависимости от особенностей данной системы такие заключения об одном из неизвестных членов по известному могут иметь безусловный или вероятностный, положительный или негативный, полный или неполный характер. В наиболее удачных случаях оказывается возможным «пройти» всю систему в разных направлениях и тем самым получить весьма надежные критерии того, что реконструированная нами система действительно существовала. Но даже тогда, когда системные отношения выражены слабо, исследователь все-таки получает возможность извлекать информацию из большего количества фактов, чем при анализе разроз-

ненных явлений. В частности, при таком подходе восстанавливается, как правило, определенный набор значений, который с достаточной вероятностью можно сравнивать с подобными наборами значений в родственных морфемах других языков. В одних случаях такие наборы значений довольно легко преобразуются в цепи с более или менее строгой последовательностью членов. При подобных обстоятельствах набор значений можно интерпретировать во временнóм плане как последовательность этапов в развитии значений первоначального элемента. Более сложными оказываются те случаи, когда не удается найти в данном наборе значений исходного звена, начав с которого можно бы было всю совокупность значений однозначно преобразовать в цепь. В этих условиях предвидятся два выхода: или указать возможные цепи значений из элементов, содержащихся в данном наборе (прогресс в этой области целиком зависит от успехов семантической типологии), или же ограничиться интерпретацией указанного набора значений в чисто пространственном плане (в широком смысле этого слова), не пытаясь установить хронологические вехи. Последний выход не так уж плох, как может показаться с первого взгляда, поскольку и в этом случае (применительно к этимологии), по-видимому, существуют приемы, позволяющие игнорировать проблему полноты набора значений, их относительной хронологии и позволяющие даже пренебречь вопросом об исходном значении, подобно тому как это было предложено К. Леви-Строссом в связи с анализом мифа[1]. Что же касается преимуществ такого подхода, то о них едва ли стоит говорить: отдает себе исследователь-этимолог в этом отчет или не отдает, в подавляющем большинстве случаев (причем, как правило, самых сложных) он не знает полного набора значений, связанных с данной морфемой или ее алломорфами, не информирован о хронологическом отношении этих значений и о том, какое значение было первоначальным.

Теория строения индоевропейского корня, опирающаяся, в частности, на признание двух состояний каждого корня, естественно, значительно увеличивает число возможных этимологических решений, тем более что становится малосущественной разница в тех элементах сравниваемых корней, которые некогда принадлежали распространению, а различия в огласовке корня не могут иметь особого значения. Таким образом, получается на первый взгляд примерно такая картина, которая некогда заставила Вольтера определить этимологию как «une science où les voyelles ne sont rien et les consonnes fort peu de chose». Понятно, что в этих условиях особое значение приобретает вопрос о критериях надежности той или иной этимологии.

Нам кажется, что известный кризис в области славянской и индоевропейской этимологии связан прежде всего с тем, что до сих пор надлежащим образом не поставлен еще вопрос о критериях правильности (истинности) при

этимологических исследованиях; эти критерии до сих пор заменяются интуицией, которая чаще всего зависит в конечном счете от уровня знаний и от личного опыта того или иного этимолога. Наше глубокое убеждение заключается в том, что ни усердное изучение историко-культурных реалий, ни обращение к помощи субстрата или адстрата, ни принятие нерегулярных, чаще всего «экспрессивных», фонетических изменений, ни своеобразный этимологический «дадаизм», привлекающий некоторых почтенных ученых, ни порознь, ни в сочетании друг с другом не могут вывести этимологические исследования из тупика. В лучшем случае перечисленные направления в области этимологии следует считать паллиативами, эффективными лишь постольку, поскольку данная область остается недостаточно исследованной.

Нужно думать, что критерии истинности следует искать в структурном (как это ни парадоксально) подходе к этимологическому анализу. Степень системности фактов, используемых при анализе, и воссозданной на их основе картины, говоря в общем, определяет надежность предложенного этимологического решения: количество привлеченных для реконструкции фактов оказывается прямо пропорциональным надежности выводов.

Естественно, что эти общие вопросы теории этимологических исследований не будут здесь развиты и конкретизированы (это будет сделано в особой статье). Единственная цель, которая преследуется в этой статье, заключается в попытке прокомментировать некоторые принципы такого анализа в области этимологии на одном примере, пока еще не получившем должного решения.

Бенвенисту, который много сделал для выяснения общих вопросов семантической реконструкции при этимологическом анализе[2], принадлежит заслуга окончательного установления наличия в общеиндоевропейском языке корня *ə$_2$en-/*ə$_2$n-, скрытого в др.-инд. *naś-* 'исчезать', 'губить', греч. νέκταρ 'нектар', 'напиток бессмертия', лат. *necare* 'убивать' и т. д., с одной стороны, и в хетт. *ḫenkan* 'смерть', др.-ирл. *ēc*, кимр. *angeu* 'смерть', с другой[3]. В истории изучения последующей судьбы этого корня было два существенных упущения, тесно связанных друг с другом. Во-первых, не было предпринято сколько-нибудь серьезных попыток восстановить первоначальное значение корня *ə$_2$en-/*ə$_2$n-; молчаливо исходили из результатов «голосования» приведенных выше и некоторых других форм, и значение большинства слов этого корня — «umkommen» (*Walde-Pokorny*. Vgl. Wb., II, 1927, 326), «leibliche Todesvernichtung» (*Pokorny*. Idg. Wb., 762) и т. д. — переносили безоговорочно на общеиндоевропейский корень *ə$_2$en-/*ə$_2$n-. Во-вторых, из-за невыясненности значения корня *ə$_2$en-/*ə$_2$n- и из-за игнорирования ряда фактов, формально и семантически очень близких к указанным, но не принятых во внимание в силу того, что исследователи исходили из корня *nek- : *nek'- (вместо *ə$_2$en-/*ə$_2$n-), оставались неиспользованными весьма ценные факты

балтийских и славянских языков. Несомненно, что их привлечение увеличило бы возможности семантической реконструкции и расширило бы круг используемых форм, а это, в свою очередь, помогло бы выявить дополнительные факты и в тех языках, данные которых относительно анализируемого сейчас корня, казалось, были уже исчерпаны.

Хотя бы в некоторой степени, мы попытаемся заполнить отмеченный пробел. Однако начать придется не с балтийских или славянских фактов, а с данных тех языков, которые уже использовались в связи с этимологией дериватов от корня *$ə_2$en-/*$ə_2$n-. Разумеется, что возможен и иной путь, но мы выбираем именно этот, поскольку хотим показать, что явное из балто-славянских фактов *implicite* содержится и в фактах, уже неоднократно использовавшихся в этимологических исследованиях, но до сих пор остававшихся незамеченными. Второе соображение, заставившее нас начинать не с балто-славянского материала, заключается в том, что, по мере возможности, мы будем стараться использовать приемы внутренней реконструкции, которые в данном случае проще приложимы к материалу, скажем, древнеиндийского языка, чем к балто-славянскому.

В древнеиндийском языке зафиксированы две основы, рассматриваемые обычно как исконно самостоятельные и омонимичные. Речь идет о 1. *naś-* с общим значением «исчезать, гибнуть» и о 2. *naś-* со значением «достигать». Основания для различения этих двух корней — семантические и отчасти морфологические: 1. *naś-* в санскрите обычно относится к глаголам четвертого класса (*náśyati*), в то время как 2. *naś-* спрягается по образцу глаголов первого класса (*náśati*). Однако тщательный анализ контекстов (особенно древнейших), в которых встречаются глаголы от этих двух корней, заставляет предположить, что специфические семантические и морфологические черты, присущие глаголам, образованным от этих корней, являются результатом относительно позднего (хотя и доисторического) распределения в употреблении этих глаголов. Не случайно, что разные ученые по-разному интерпретируют формы с корнем *naś-*. Так, Грассман в своем словаре к «Ригведе» указывает, что в гимнах наряду с обычной основой *náśya-* от 1. *naś-* трижды встречается основа *náśa-* (VI, 28, 3: IX, 79, I, дважды), формально неотличимая от соответствующей основы 2. *naś-*. Гельднер же объясняет эти места совсем иначе, относя *ví náśan* и *naśanta* в IX, 79, I к 2. *naś-*, что, впрочем, не является достаточно очевидным. Ср. X, 133, 3: *ví sú... árātayo 'aryo naśanta no dhiyaḥ* 'да настигнут же наши молитвы злобных врагов!' (ср., однако, перевод *Грассмана*, II, 407).

Поскольку в противопоставлении *náśa-* : *náśya-* первый член является беспризнаковым, наше внимание, естественно, прежде всего будет обращено на *náśya-*. Как известно, одна из центральных и наиболее устойчивых корре-

ляций внутри презентных основ ведийского глагола предусматривает соотношение, максимально полный вид которого выражается следующим образом — носовой суффикс, переходное (или каузативное) значение, активные окончания, с одной стороны, и суффикс *-ya-*, непереходное (или пассивное) значение, медиальные окончания (факультативная деталь), с другой [4]. Подобное соотношение засвидетельствовано в ведийском у целого ряда основ (*jinā́ti* — *jī́yate*, *minā́ti* — *mī́yate*, *riṇā́ti* — *rī́yate* и т. д.), среди которых есть и такие, которые представляют семантическую параллель к 1. *naś-*, ср. RV, X, 27, 13, *kṣiṇāti* 'уничтожает' при RV, II, 9, 5 *kṣīyate* 'исчезает'.

Любопытно, что 1. *naś-*, *náśya-* характеризуется суффиксом *-ya-*, непереходным значением (если исключить каузативные образования и немногочисленные исключения позднего происхождения), а иногда (впрочем, редко) и медиальными окончаниями. Исходя из указанной выше корреляции следовало бы ожидать, что основе *náśya-* должна была противопоставляться основа, образованная от того же корня, снабженная носовым суффиксом и обладающая переходным (или каузативным) значением. Мы полагаем, что такую основу следует видеть в др.-инд. *aśnóti* 'достигает', образованном на основе второго состояния корня *$ə_2$n- и восходящем к **n̥k'-nó-ti* при **nék'-i̯o-ti*, отраженном в *náśyati*. Древность носового презенса в глаголе *aśnóti*, несомненно, связанном с *náśati* от 2. *naś-*, подтверждается многочисленными фактами других индоевропейских языков, ср. авест. *ašnaoiti*, греч. ἐνεγκεῖν, лат. *nanciscī*, хетт. *ninikzi* и т. д. Можно думать, что и в аористических формах типа *náṅśi* RV, VI, 51, 12 от 2. *naś-* отражается след основы с носовым элементом и переходным значением, некогда противопоставленной основе *náśya-*. Если сказанное выше верно, то уже одни формальные соображения приводят к необходимости установить связь между 1. *naś-* и 2. *naś-* (сюда же *aś-*, *aśnóti*). В свете этих рассуждений оказывается, что семантические различия между двумя корнями *naś-* не могут, видимо, считаться особенно существенными, поскольку эти различия в значении являются производными от чисто грамматических, которые в свою очередь определялись несколько различными условиями употребления в контекстах. В частности, обращает на себя внимание, что в «Ригведе» 1. *naś-* чаще всего употребляется с превербом *vi*, который как раз и мог способствовать формированию значения «исчезать, пропадать, гибнуть». Напротив, 2. *naś-* лишь очень редко имеет при себе преверб *vi* (трижды), тогда как превербы *abhi*, *ā*; *ud*, *pra*, *sam*, обозначающие движение вперед к чему-либо, приближение, достижение и т. д., особенно употребительны при формах, образованных от 2. *naś-*. Естественно, что при формах, образованных от 2. *naś-*, исключительно часто встречается винительный падеж (в отличие от 1. *naś-*, нередко сочетающегося с отложительным падежом).

Таким образом, существуют серьезные основания думать, что некогда 1. *naś-* и 2. *naś-* были позиционными вариантами единой корневой морфемы, находившимися, видимо, в дополнительном распределении между собой, следы которого можно вскрыть в ведийских текстах. Вероятно, значение единой морфемы *naś-* концентрировалось в пределах выражения одного из видов движения; это значение, нужно думать, рано расслоилось и в зависимости от некоторых дополнительных условий стало выражать разные виды движения, определяемые отношением субъекта предложения к конечной точке движения. Отсюда могли развиться два основных круга значений: движение от субъекта, удаление, исчезновение (гибель) и движение к какой-то цели впереди, достижение чего-либо, встреча с чем-либо. Аналогичная тенденция в развитии слов, в той или иной степени определяющих положение субъекта и связанных с направлением отсчета, зафиксирована в большом количестве примеров в самых различных языках (ср. хотя бы слав. *otъ* 'от' при балт. *at-* 'при, к'), и поэтому здесь нет необходимости в дополнительных иллюстрациях.

Если исходить из того, что некогда *naś-* выражал идею движения, и с этой точки зрения проверить значения 1. *naś-* и 2. *naś-*, то можно довольно легко убедиться в правильности исходного значения этой морфемы. С одной стороны, *verloren gehen*, *abhanden kommen*, *verschwinden*, *entwischen*, *davon laufen*, *fliehen*; *vergehen*, *zu Grunde gehen*, *umkommen* и т. д., с другой, *erreichen*, *erlangen*, *antreffen*, *finden bei*, *herbeikommen* (с превербом *accha*) и т. д. См. *Böhtlingk*. Skr. Wb., III Teil. 1882, 186—187. Эти примеры, представляющие собой соответственно переводы 1. *naś-* и 2. *naś-*, показательны в двух отношениях: во-первых, они довольно четко фиксируют идею движения, во-вторых, они могут рассматриваться как удачные образцы семантического развития глаголов, выражающих движение, в тех же направлениях, что и в древнеиндийском.

Указанное раздвоение значений, отмеченное у морфемы *naś-*, или близкое по характеру представлено также в целом ряде других древнеиндийских слов, прямо или косвенно связанных с тем же корнем *$ə_2$en-/*$ə_2$n-; ср. *ni* 'вниз', 'назад', *nitarā́m* 'книзу', 'внизу', *nivát* 'глубина', 'низина', 'долина', *nīpá-* 'глубокий', *nyáñc-* 'направленный вниз', 'склоненный', *nīcā́* 'вниз', 'внизу', но *nāka-* 'небо', 'небосвод' и т. д.

Прежде чем закончить рассмотрение древнеиндийского материала, хотелось бы привлечь внимание к очень рано развившемуся значению корня *naś-* 'прогонять', 'губить' (ср. *nāṣṭrā-* 'разрушение', 'опустошение') в связи с подобным же развитием значения во многих индоевропейских языках[5]. Важно, однако, отметить, что значение 'прогонять', 'губить' выкристаллизовывалось на протяжении развития древнеиндийского языка, чему отчасти способствовало исчезновение значений, более тесно связанных с идеей движения. Даль-

нейшая эволюция значения средне- и новоиндийских продолжателей корня *naś-* убеждает в постепенном развитии у него значения 'прогонять', 'гибнуть', а затем и 'умирать', ср. сингалезск. *nahinavā*, *nasinavā* 'умирать'.

Наблюдения над древнеиндийским материалом дают основания для того, чтобы и факты других индоевропейских языков были рассмотрены в свете указанных наблюдений. У нас нет здесь возможности проанализировать весь относящийся сюда материал, да едва ли это и необходимо. Поэтому ограничимся лишь некоторыми замечаниями и примерами.

В свете древнеиндийских фактов становится очевидной и понятной связь авест. *naštō* 'ушедший', 'уклонившийся' при *nasye^{i}ti* 'исчезает' с *nasu-* 'труп', с одной стороны, и с *nas-* 'достигать', 'получать' (ср. *a^{i}wi-nāsənte* 'они получили') и *ąšnao^{i}ti* с тем же значением, с другой.

Латинский язык в отношении изменения значения корня, соответствующего др.-инд. *naś-*, чрезвычайно далек от первоначального состояния, если только последнее напоминало картину, восстановленную на основании ведийских фактов. Лат. *necō*, *nex*, *noxa*, *noxia*, *noceō*, *nequālia*, *dēnicālēs*, *interneciēs*, *perniciēs*, *ēnecō* и т. д. всегда связаны со значением 'убивать', 'лишать жизни', 'вредить', 'уничтожить', 'портить', 'наносить ущерб' и т. п. Характерно, что и соответствующие слова других романских языков или обладают тем же кругом значений, или же еще более специализируют их, ср. франц. *noyer* 'топить', 'заливать', продолжающее позднелатинское *necāre* с тем же значением. Тем не менее и латинский язык, видимо, все-таки сохраняет след старого значения в корне, в конечном счете восходящем к *$ə_2$en-/*$ə_2$n-. Может быть, именно в этой связи следовало бы рассматривать лат. *pernīx* 'скорый', 'быстрый', 'проворный'[6], поскольку традиционное сопоставление с *perna* (см. *Walde-Hofmann*. Lat. Etym. Wb. Lief. 15, 1949, 290; *Ernout-Meillet*. Dict. étym., II, 1951, 884) кажется менее вероятным. С другой стороны, соображения, аналогичные тем, которые заставили нас объединить 1. *naś-* и 2. *naś-* в древнеиндийском, позволяют с лат. *nec-/noc-* связать в конечном счете *nanciscor* 'случайно получать, находить, наталкиваться'.

Германские и кельтские данные оказываются ценными в том отношении, что они содержат слова, несомненно связанные с рассматриваемым сейчас корнем, которые, однако, в ряде случаев обладают значениями, исчезнувшими или не получившими развития в части других древних индоевропейских языков. В этой связи интересна судьба прагерм. **anxtō*, отраженного в англосакс. *ōht*, др.-в.-нем. *āhta* (совр. нем. *Acht*), с семантическим развитием 'преследование (вражеское)', 'принуждение', 'насилие'. Возможно, что таким же было исходное значение в ряде кельтских слов того же корня, обозначающих нужду, необходимость, ср. корн., брет. *anken*, кимр. *angen* (ранее *anghen*), др.-ирл. *écen* (ср. *Pokorny*. Idg. Wb., 45). Здесь же, конечно, следует упомя-

нуть и греч. ἀνάγκη и другие слова того же корня, особенно полно развившие значения необходимости, неизбежности, предопределенности, но наряду с этим сохранившие возможность обозначать идею принуждения, применения насилия, страдания, мучения. Пристального внимания заслуживает не вполне ясное англосакс. *(ge)nǣgan* 'приближаться', 'обращаться', 'брать', относимое некоторыми к **(e)nek'-* (см. *Walde-Pokorny.* Vgl. Wb., I, 1928, 129; II, 321), а также серия германских форм, включающая гот. *nēƕ* 'вблизи', *nēƕjan* 'приближаться', англосакс. *nēah*, др.-в.-нем. *nāh*, совр. нем. *nach* и т. д. с идеей постижения чего-либо, с одной стороны, и формы типа гот. *ganah* 'достаточно', 'хватает', ср. инфинитив **ganaúhan* и т. п.

Значение хеттских данных во многом зависит от того, как интерпретировать глагол *ḫink-/ḫenk-* в примерах, аналогичных отмеченному в тексте о том, как Мурсилис лишился дара речи: *^{D}UTU^{ši}-ma EGIR-an ḫi-in-kat-ta.* Мурс. 17. Если бы значение 'склоняться, сгибаться' не оказалось вторичным, как готовы предположить Гётце и Педерсен [7], то стала бы, видимо, возможной связь с *ḫenkan* 'смерть' (ср. гибель — сгибаться), тем более что хеттское слово обозначает именно насильственную смерть. Окончательное решение вопроса зависит, вероятно, от того, удастся ли доказать, что *ḫink-* (*ḫenk-*) в значении 'überreichen, überlassen, zuteilen' и т. д., *ḫink-* в значении 'sich neigen, verneigen, Reverenz erweisen' в конечном счете восходят к одному источнику, как 1. *naś-* и 2. *naś-*, или нет (см. *J. Friedrich.* Heth. Wb., 69—70). Возможно, что на базе второй основы **ə₂n-* построен глагол *nik-* : *ninink-* 'подниматься', сопоставляемый Бенвенистом с лит. *nìkti*, *ninkù* [8].

В тохарском языке наряду с *näk-* 'уничтожать', 'губить' в активном залоге и 'исчезать' в медиальном (ср. *vi-naś-* в соответствующих местах санскритских буддийских текстов) существует глагол *nāk-* 'порицать' (ср. санскр. эквиваленты *nind-*, *vigarh-*, *duṣay-*), связанный формально с *näk-* по образцу др.-инд. *nāśáyati* : *náśati*. С *nāk-* связано существительное B *nāki* и A *nākäm*, обозначающее порицание, ошибку, проступок, вред и во многом напоминающее лат. *noxa*, *noxia*.

Арм. *hasanem* 'прихожу', 'подхожу' и *anausr* 'редкий', если принять объяснение этого слова Педерсеном (KZ, 39, 1906, 411), возвращают нас к кругу значений, связанных *с* движением и закрепленных за **nek'-/*enk'-*.

Следы подобного рода можно видеть и в греч. ποδηνεκής 'спускающийся (доходящий) до ног', διηνεκής, διηνεκῶς и т. д., наряду с которыми существует корень νεκ-, обозначающий смерть.

Таким образом, каждый язык обладает своим индивидуальным набором значений, прикрепленным к корневой морфеме **nek'-* (**nek-*) или ее модификациям. Относительная ценность разных наборов определяется количеством элементов, составляющих семантическую цепь, и степенью расхождения ме-

жду ними, в совокупности позволяющими в той или иной мере реконструировать более раннее состояние. Несколько различные конфигурации значений, представленные в *nek'-, удобно представить как ряд пересекающихся множеств, общая часть которых может быть объяснена или как отражение исходного состояния, общего для всех наборов значений, или как результат одинакового или параллельного развития. Знание индивидуальных отклонений в каждом наборе помогает точнее определить внутренние возможности данного комплекса, направление его развития, а также позволяет уточнить и характерные особенности общей части.

Анализируя каждый из подобных наборов, мы получаем возможность восстанавливать (хотя бы в самых общих чертах) некоторые семантические микронаборы, которые, если угодно, отражают отдельные типологически возможные схемы развития значений. Эти схемы могут быть проверены и при изучении нового, до сих пор остававшегося неиспользованным, материала.

В этой связи особое внимание должно быть обращено на балтийские факты, привлечение которых в данном случае оправдано наличием отдельных балтийских примеров, относящихся как раз к общей части пересекающихся множеств. Если же эти факты до сих пор игнорировались, то только потому, что часть, обязанная специфически балтийскому развитию или просто утраченная другими индоевропейскими языками, оказалась слишком большой и отвлекала внимание ученых от общих элементов, связывающих соответствующие балтийские факты с фактами других диалектов. Устаревшие представления о строении индоевропейского корня в сочетании с неумением объяснить некоторые особенности индоевропейского чередования гласных, ставшие более ясными лишь в свете относительно недавних исследований, также способствовали тому, что балтийские факты оказывались в изоляции.

Речь здесь идет прежде всего о лит. *nókti* 'зреть', 'созревать' и лтш. *nãkt* 'идти', 'приходить', взаимная связь которых очевидна, несмотря на весьма существенные различия в значениях, по крайней мере, если о них судить по данным словарей, отражающих в первую очередь, а часто исключительно, особенности литературных языков. Э. Френкель и Я. Эндзелин почти одновременно обрисовали круг значений лит. *nókti* и лтш. *nãkt*[9]. Выяснилось, что такие случаи употребления лтш. *nãkt*, как *bȩ̃rns jau nāca liels* или *aug lielāka, nāk gudrāka.* BW, 11296, где *nãkt* приобретает значение 'стать', 'становиться', или такие как *uogas jau labi ienākušās, baudīt ienākušus augļus*, где *ienãkt, ienãkties* значит 'созревать', 'поспевать', показывают, каким образом могли возникнуть в литовском глаголе *nókti* присущие ему теперь значения[10]. Примеры, в которых лтш. *ienãkt, danãkt* приобретают значение 'догонять', устанавливают еще одну важную связь с литовским глаголом, ср. *danókti, panókti, pranókti, prinókti* и т. д., имеющие помимо некоторых других значение

'догнать, перегнать'. Показательно также, что лит. *nóktis* значит 'бегать наперегонки'.

Наличие в лтш. *nãkt* и соответствующих приставочных глаголах значений, совпадающих или близких к 'созреть', 'поспеть', с одной стороны, и остатки старого употребления форм с корнем *nok-* в литовском (с оттенком движения), с другой, создают реальные предпосылки для внутренней реконструкции картины развития значений в балтийских словах с корнем **nāk-* и для сравнения ее с тем, что ранее говорилось о соответствующих фактах в других индоевропейских языках.

Присущее балтийскому **nāk-* значение движения связывает его с ранее отмеченными примерами из других диалектов [11]; то же можно сказать о значении 'достигать', 'добиваться', 'получать', широко представленном в ряде латышских слов того же корня. Однако существуют и некоторые другие весьма специализированные случаи употребления балтийского **nāk-*, связывающие его с и.-е. **nek'-*. Прежде всего мы имеем в виду те случаи, когда глагол *nókti* обозначает 'голодать' [12], ср. также *išnókti* 'проголодаться' наряду с 'созреть', 'налиться', *nunókti* 'одряхлеть', 'состариться' и одновременно 'созреть', 'поспеть'. В этой связи нельзя, конечно, не вспомнить лат. *fame enectus* 'заморенный голодом' и общее значение и.-е. **nek'-*, выражавшего понятие смерти (обычно мучительной) в результате голода, старения, одряхления и т. п. процессов в отличие от корня **mr̥-*, обозначавшего мгновенный акт смерти [13]. Такое понимание **nek'-* согласуется и с семантикой греч. νέκταρ, обозначающего напиток, спасающий от уничтожения и смерти от голода, старости и т. д. Ср. Т, 345—348: οἱ δὲ δὴ ἄλλοι οἴχονται μετὰ δεῖπνον, ὁ δ'ἄκμηνος καὶ ἄπαστος, ἀλλ' ἴθι οἱ νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν στάξον ἐνὶ στήθεσσ', ἵνα μή μιν λιμὸς, ἴκηται [14].

Если говорить о славянских соответствиях балтийскому корню **nāk-*, то следовало бы, видимо, в первую очередь иметь в виду элемент *нак-*, встречающийся в целом ряде сербохорватских слов: ср. *накјуче* 'три дня тому назад', *наксутра* 'через два дня на третий', возможно, *након* 'после' (*након две године* 'через два года', ср. словенск. *nakar* 'после чего'). Можно думать, что *нак-* в *накјуче* и *наксутра* сохраняет след старого значения: *накјуче* 'то, что предшествует вчерашнему дню, позавчера', *наксутра* 'то, что следует за завтрашним днем, послезавтра'. В высшей степени любопытно, что латышский язык сохраняет подобное же употребление корня *nãk-*, ср. *nãkamgad* 'в следующем (будущем) году', *nãkamsvètdìen* 'в следующее воскресенье' (ср. *nãkams* 'следующий, будущий, грядущий'). Разница по сравнению с сербохорватскими фактами заключается лишь в том, что *nãk-* в латышском специализировался для обозначения плана будущего, тогда как в сербохорватском *нак-* употребителен и в тех случаях, когда обозначается прошлое. Таким об-

разом, балтийские (прежде всего, латышские) факты в сочетании с некоторыми другими (ср. нем. *nahen* — *nach* при с.-хорв. *наксутра*, *накјуче*, с одной стороны, и *након*, *наком*, с другой) заставляют нас предполагать существование корня **nāk-* со значением движения и в славянских языках, по крайней мере в части диалектов праславянского языка. Можно думать, что с ранних пор этот корень стал употребляться и как наречно-предложный элемент.

В этой связи становится очень вероятным предположение о связи *нак-* в перечисленных выше словах с этим же элементом в серии наречий, представленных почти во всех славянских языках: ст.-слав. **възнакъ**, болг. *възнак*, словен. *vznâk*, *znâk*, чеш. *naznak* (в старых текстах есть и *vznak*), словац. *horeznak*(*om*) и др., н.-луж. и в.-луж. *znak*, кашуб. *naznak*, польск. *wznak*, *nawznak*, укр. *навзнак*, *навзнаки*, русск. *навзнак*, *взначь*, *навзначь*. Это сопоставление привлекло внимание ряда этимологов, в том числе и М. Фасмера, который, однако, трактует слова типа (*navъz*)*nakъ* как *-na-kъ* (по аналогии с **pro-kъ*, **per-kъ* и т. д.), правда, с оговоркой (REW, II, 1955, 191). Думается, что неправ и О. Н. Трубачев, считающий возможным членить это слово *na-znak* и видеть в нем отражение и.-е. **g'(e)nō-* 'спина', 'позвоночник', в конечном счете восходящего к **g'en-* 'рождаться' [15].

Анализ указанных славянских слов показывает, что формы с приставочным *na-* являются относительно поздними: их возникновение связано, как правило, с ослаблением первоначального значения слова и, главное, его приставки *vъz-*, вызвавшим необходимость в частичной компенсации за счет *na-*. Здесь уместно напомнить о словацких словах *horeznač*(*ky*), *doluznač*(*ky*), в которых прибавление *hore-* и *dolu-* неопровержимо свидетельствует о забвении старого значения слова и о переразложении слова по новым образцам. Исходя из первоначального *vъz-nakъ*, легко определяется семантическая роль приставки *vъz-*, тогда как значение *vъ* при делении *vъ-znakъ* едва ли определимо. Если *nak-* *в* слове *vъz-nakъ* действительно некогда было связано с корнем **nāk-*, обозначавшим движение, то, видимо, заслуживает внимания сравнение с латышским глаголом *uznākt* 'подниматься', 'восходить'.

Наконец, изложенное здесь объяснение слова *vъz-nakъ* позволяет сравнить его со словами *навзник*, *навзничь*, *ниц*, несомненно связанными с глагольным корнем *nik-* (*niknǫti*, *vъ-*, *vъz-*, *po-*, *pri-*, *pro-niknǫti* и т. д.), также обозначавшим один из видов движения, ср. лит. *nìkti*, *ninkù* (также *į̀nikti*, *apnìkti* и др.), прусск. *neikaut* 'бродить', 'ходить', лтш. *nàiks*, хетт. *nik-* : *nink-* и т. п. В случае иных объяснений указанная связь становится гораздо более проблематичной.

Нельзя пройти и мимо того обстоятельства, что корень **nei̯k-* : **nīk-* : **nĭk-*, как и упомянутые выше **nek'-*, **nāk-*, помимо идеи движения связан также с выражением идеи исчезновения, нисхождения, опускания, захирения,

гибели [ср. лит. *nỹkti*, *nỹksta*, лтш. *nīkt*, слав. *niknǫti* 'склоняться', 'наклоняться', 'опускаться', 'исчезать' (ср. польск. *niknąć*, *zniknąć*), *nicь* (лтш. *nīca*) и т. д.; ср. также лит. *niẽkinti*, *naikìnti* при слав. *ničiti* 'уничтожать' и т. п.] и, следовательно, во многом аналогичен корню, описанному в первой половине этой статьи.

Возвращаясь несколько назад, следует подчеркнуть, что примеры сохранения значения движения и некоторых других, связанных с ним значений, вероятно, не ограничиваются только теми случаями, которые приведены выше. Возможно, что сюда же следует отнести слово *naglъ*, этимология которого до сих пор вызывает споры [16]. Во всяком случае, традиционное сопоставление с др.-инд. *áñjas*, гот. *anaks* и т. д. не может считаться вполне убедительным, поскольку оно не объясняет начала славянского слова. Принимая во внимание распространенное в индоевропейском чередование показателей *-k* : *-g* [17], можно бы было думать о том, что *naglъ* является отглагольным прилагательным, образованным от корня со значением движения наподобие лтш. *nàiks* или лат. *pernix* (характерно, что и в латышском языке есть вариант со звонким элементом *naîgs*). Отчасти сходным образом можно бы было, видимо, объяснить и прусск. *angstainai* 'утром', лит. *ankstì*, *añkstinti*, *ankstáiniais* (форма, отмеченная в говоре Кведарны) [18], которые, однако, образованы на основе первого состояния корня *$ə_2$*en-*, а не второго *$ə_2$*n-*, как в славянском *naglъ* [19]. Некоторые другие слова в балтийских и славянских языках, относительно которых есть основания предполагать, что они связаны с указанным корнем, будут указаны ниже.

Одним из результатов предшествовавших рассуждений было установление того факта, что каждая из морфем **nek'-* [20], **nāk-*, **nei̯k-*/**nĭ̄k-* и т. п. обладает определенным кругом значений, существенная часть которых является общей для всех этих морфем. Наличие этой общей части, состоящей более чем из одного элемента, и то обстоятельство, что семантические элементы, входящие в нее, отражают связь, которая вовсе не является универсальной и единственно возможной, делает весьма достоверным предположение, что перечисленные выше морфемы распределяют между собой некий общий комплекс значений, а сами связаны друг с другом отношениями генетического родства. Асимметричность, проявляющаяся в том, что одни и те же пучки значений в разных языках распределяются между несколько различными морфемами (**nek'-*, **nāk-*, **nei̯k-*/**nĭ̄k-*), и, наоборот, тот факт, что одна и та же морфема в разных языках обладает частично несовпадающим набором значений, помогает связать как весь этот набор значений, так и всю совокупность названных морфем и, в известной степени, рассматривать их как единый формально-семантический комплекс. Наличие асимметричных отношений указанного типа, как нам кажется, существенно расширяет сферу этимо-

логического исследования, позволяя вскрыть некоторые системные элементы и предлагая новые пути при решении этимологических проблем.

До сих пор этимологический анализ строится примерно по такому образцу (применительно к рассмотренным выше словам). Если морфема **nəK-* (*ə* — символ вокалического центра, а *K* — обозначение класса *k*-фонем: *k*, *k'*, *kᵘ*) связана со значениями S_1, S_2, S_3, …, S_n, то поиск родственных морфем или слов предполагал нахождение элементов, формально связанных с **nəK-*, после чего осуществлялась проверка на значение: если эти найденные элементы обладали хотя бы отчасти сходными значениями или просто значениями, легко выводимыми из значений, присущих **nəK-*, то считалось, что эти элементы генетически связаны с **nəK-*; в случае, если никакой семантической связи между **nəK-* и формально близкими элементами установить было нельзя, не могло быть речи о связи этих двух морфем: они признавались омонимичными.

Нужно думать, что аналогичные операции осуществимы и в ином плане, опирающемся на семантические (а не формальные) закономерности. Так, например, если значения S_1, S_2, S_3, …, S_n выражаются морфемой **nəK-*, а примерно сходный или отчасти совпадающий круг значений обладает набором S_3, S_4, …, S_{n+1}, то можно проверить, не закреплены ли эти значения за морфемой, родственной **nəK-*.

Конкретно в нашем случае речь пойдет о веренице значений, во многом совпадающих или близких к тем значениям, которые были вскрыты у слов, в конечном счете восходящих к **ə₂en-/*ə₂n-* с разными расширителями корня, причем, однако, этот набор значений закреплен за корнем **nāṷ-* : **nəṷ-* : **nū-*, обозначающим прежде всего 'мучительное умирание, смерть, гибель'.

Любопытно, что в этом значении названный корень, как правило, лучше всего представлен в тех языках, где **nek'-*, **nāk-* не успели специализироваться для обозначения идеи смерти. Поэтому понятно, что, с одной стороны, в италийском, кельтском, хеттском или древнеиндийском, где **nek'-*, **ank-*, **ə₂enk-* выражают понятие смерти, нет слов с корнем **nāṷ-* в том же значении, и, с другой стороны, в балтийском, славянском или германском, в которых, наоборот, корень **ə₂enk-/*ə₂nek-* не развил значений, связанных с понятием смерти, именно корень **nāṷ-* взял на себя функцию выражения этой идеи. Таким образом, есть основание говорить о двух изоглоссах не столько лексического, сколько словообразовательного характера, достаточно четко членящих область распространения индоевропейских диалектов[21]. Нужно только соображения внешнего характера дополнить замечанием, относящимся к месту данного корня в семантической системе каждого отдельного языка. Речь идет о том, входит ли данное слово в какие-либо противопоставления (ср. слав. *navь* : *mьrtvъ*, ср. *sъ-mьrtь*; лат. *nex* : *mors* и *nex* : *caedes*[22] и т. д.),

позволяющие более точно и тонко определять первоначальное значение, или же это слово обнимает все случаи обозначения идеи смерти недифференцированно (как, видимо, в лтш. *nâve*).

Все, что можно извлечь из балтийских и славянских данных о значении **nāu̯-*, как будто согласуется с тем, что ранее было сказано о значении *nek'-* в противоположность значению корня **mr̥-*. *В* этой связи показательны лит. *nõvė*, *novis*, *-ies* 'мучение', *nõvyti* 'мучить', 'изможлать', 'изводить' и лишь в определенных контекстах 'умерщвлять'[23]: *išnõvyti*, сочетающее полный набор значений от 'измучить' до 'уничтожить', 'истребить'; лтш. *nâvîtiês* 'трудиться', 'стараться', 'мучиться', 'утомляться', 'напрягаться' при *nâve* 'смерть', *nâvêt* 'умерщвлять', 'убивать'. Славянские факты, наряду с *navь* 'мертвец', представленные такими словами, как ст.-слав. и чеш. *naviti* 'устать', 'утомляться' (ср. чеш. *únava*, русск. *онава*, *онавиться*), слав. *nyti* 'слабеть', 'становиться вялым', 'уставать'; 'болеть', 'молить'; 'томиться', 'тосковать', 'сожалеть' (ср. *унывать*) и т. д., так же как и балтийские, делают вероятным предположение, что некогда *nāv-* обозначало медленную смерть в результате старости, утомления, истощения, мучения и т. п. причин в отличие от **sъ-mьrtь*, которая была внезапной и не была связана с заметными мучениями или страданиями[24].

В свою очередь, слав. *nyti*, *naviti* в части своих значений совпадают с лит. *nū́sti*, *panū́sti*, которые, однако, построены на основе корня, сопровождаемого элементом *-d*, как, видимо, и слав. *nuditi* (наряду с ним есть и *nǫditi*). Другой расширитель корня *-t* представлен в ряде германских слов, семантически близких к слав. *nuditi*, ср. гот. *nauþs*, англосакс. *nōd*, др.-в.-нем. *nōt*, др.-исл. *nauđ*, *naudr*, имеющие значение 'нужда, необходимость, принуждение и т. д.'; такого же типа прусское слово *nautin* (Acc. Sg.). Естественно, что в связи со значением гот. *nauþs* и слав. *nuditi* уместно вспомнить о семантически близких др.-ирл. *écen* 'необходимость' и уже упоминавшемся греч. ἀνάγκη, с одной стороны, и о ряде балтийских и славянских слов, избравших несколько иной путь развития, с другой: ср. лит. *éngti* 'принуждать', 'притеснять', 'угнетать', *angùs* 'вялый', 'слабый' (ср., однако, *vangùs*) и другие относящиеся сюда слова с изменчивым вокализмом[25] (лтш. *îgt*, *îkstêt* обладают несколько отличающимися значениями), а также ст.-слав. *jęza* 'ἀσθένεια, νόσος' и т. п., болг. диал. *ензá* 'род болезни' (значение соответствующих слов в других славянских языках иное)[26].

Первоначальное противопоставление **nav-* : **mьr-* в том плане, как это было описано выше, вероятно, подтверждается и другими показательными сопоставлениями. Так, слав. *naviti*, обладающее среди других значений и такими как 'становиться вялым', 'слабеть', 'уставать', 'болеть' (ср. лит. *angùs*), нашло бы параллель не только в брет. *darnaouet* 'усталый', 'утомленный', но

и в тох. A *nwām* 'больной', 'измученный болезнью' (ср. также тох. В *nareṃ*, *naweṃ* 'человек', т. е. смертный). Характерным следует считать и тот факт, что в конечном счете к корню **nāu̯-* : **nəu̯-* : **nū-* восходят кельтские слова, выражающие понятие голода, ср. ирл. *nóine*, *núna*, гал. *newyn*, брет. *naon*, корн. *nown*; в других языках, как об этом уже говорилось ранее, то же понятие было отражено в словах, восходящих к **nek'-*, **nāk-*: ср. лат. *fame enectus*, лит. *nókti* и др.

Другая часть значений *nyti* ('сожалеть, тосковать, ныть') позволяет установить бесспорную связь с рядом кельтских слов того же корня, выражающих идею сожаления. Ср. *cyn ei far arnaf neuaf na'm llas*. Myv. Arch. 144, 2 'avant que sa colère (ne fût) sur moi, je regrette qu'on ne m'ait pas tué'; *Er pan llas llyw ked, neud neued nes, neuaf nas gwelaf val ym gweles*. Там же, 160, 1 'Depuis qu'a été tué le maître des présents, voici venir à nous le regret de ce qui nous manque, je suis aux regrets de ne pas le voir comme il m'a vu' и др.[27] Как и в предыдущем случае, та же идея может, видимо, выражаться словами, построенными на основе первого состояния корня **$ə_2$en-k-*: праслав. **ękati*, *jękati*, польск. *jęk*, *jękliwy*, *jęczeć*, *jąkać*, словен. *ječati*, чеш. *ječeti*, русск. *ячати* и т. п. Правда, обычно эти слова зафиксированы уже в стадии превращения в звукоподражательные, чем, в частности, можно объяснить известное безразличие к качеству гласного в начале слова. Тем не менее славянские слова, приведенные здесь, еще сохраняют следы первоначального значения, чего нельзя сказать, например, о некоторых балтийских примерах.

На предыдущих страницах нами было показано на материале балтийских языков (преимущественно), что в целом ряде случаев одни и те же значения или весьма близкие друг к другу могут выражаться как словами, восходящими к корню **nek'-* : **nāk-*, так и словами, возводимыми к **nāu̯-* : **nəu̯-* : **nū-*. Данные других языков могли бы доставить новые примеры (ср., например, авест. *nasu-* 'труп' и слав. *navь*, лтш. *nâve*, гот. *naus* и т. д.; тох. В *naut* 'исчезать', 'губить', *nusk* 'притеснять', 'угнетать', *nauṣaññe*, *nauṣak*, *nauṣ* 'более ранний', 'раньше', 'прежде' и др.), на которых, однако, мы не будем здесь останавливаться. Точно так же здесь оставляется открытым вопрос о наличии у корня **nau̯-* и его вариантов значения движения (как у корня **nek'-* : **nāk-*), поскольку имеющиеся в распоряжении исследователя факты или слишком спорадичны (ср. некоторые значения у греч. νεύω), или, если брать их шире, могли бы увести в область слишком неопределенных догадок (др.-инд. *anváñc-* 'следующий за', *ánu* и т. п.).

Кажется вероятным, что факт пересечения круга значений, закрепленных за двумя рассмотренными разновидностями корней, взятых как определенные члены семантических корреляций в каждом языке, а также те наметки, которые можно сделать относительно эволюции значений в этих словах, по-

зволяют сделать заключение о близости указанных двух комплексов и о существовавшей некогда между ними связи. В настоящее время доказать эту связь несравненно проще, чем раньше; несмотря на ряд до сих пор окончательно не выясненных деталей, представляется, видимо, возможным: во-первых, объяснить сосуществование слов, восходящих к **nek'*- : **nāk*- и к **nāu̯*-, в смысле теории А. Мартине о различных в зависимости от положения в слове рефлексах лабиовелярного ларингального[28] (ср. *nex*, *nókti*, но: *nâve*, *navь* и т. д.); и, во-вторых, объединить в ранее единой форме слова, возводимые к первому и второму состояниям корня, и видеть в наличии элементов *-k-* (*-k'-*) и *-u̯-* не что иное, как чередование равных расширителей корня (если гипотеза Мартине окажется несостоятельной).

Но каково бы ни было окончательное решение вопроса, здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что именно анализ положения продолжателей и.-е. **nek'*- : **nāk*- и **nāu̯*- : **nəu̯*- : **nū*- внутри отдельных языков привел нас к мысли о возможной связи между этими корнями.

Примечания

[1] См. *C. Lévi-Strauss*. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore, vol. 68, 1955, p. 434 и сл.

[2] См. особенно *É. Benveniste*. Problèmes sémantiques de la reconstruction // Word, vol. X, 1954, p. 251—264.

[3] Ср. *É. Benveniste*. Origines de la formation des noms en indo-européen. Paris, 1935. Русский перевод: Индоевропейское именное словообразование. М., 1955, с. 185—186. Еще раньше Ю. Курилович указал на др.-греч. ἀν-άγχη 'судьба', 'рок', 'необходимость' и т. д.

[4] См. *J. Kuryłowicz*. Le genre verbal en indo-iranien // Rocznik Orientalistyczny, t. VI, 1929; ср. также *Т. Я. Елизаренкова*. Значение основ презенса в Ригведе // Индологический сб. М., 1959.

[5] Что семантическое развитие 'идти' > 'гнать', 'губить' относится к числу вполне закономерных, ясно из большого количества примеров. Здесь упомянем лишь два: **ei̯-*/**i-* 'идти', др.-инд. *i-nó-ti*, *i-nv-ati* 'гнать' (ср., кстати, вед. *manā-naś-* 'прогоняющий гнев'); прусск. *gubas*. Энхир. 51, 25 'gegangen', *pergubuns wirst*. 1-й Катех. 5, 33 'kommen wird' и т. д., но ст.-слав. **гоүбити, гыбати** и др. (характерно, что и в славянских языках корень **goub-*/**gūb-* сохраняет следы прежнего значения, ср. болг. *гибам*, с.-хорв. *гибати*, чеш. *gibati*, польск. *gibać*, в.-луж. *hibać*, н.-луж. *gibaś* и т. д., выражающие идею движения).

[6] См. *O. Lagercrantz* // KZ, Bd. 37, 1901, S. 186—189; *A. C. Juret* // RE Lat., vol. 16, 1938, p. 64. По аналогии с *perācer* 'очень острый', *peramplus* 'очень большой',

perbonus 'очень хороший' и т. д. *pernīx* могло некогда означать 'очень подвижный'. Ср. также лтш. *nàiks*, *naîgs* 'быстрый', 'ловкий'.

[7] *A. Götze, H. Pedersen.* Muršilis Sprachlähmung, ein hethitischer Text. København, 1934, S. 51: 'Die Sonne aber erwies ihm ihre Reverenz'.

[8] См. *É. Benveniste.* Etudes hittites et indo-européennes // BSL, t. 50, 1954, p. 40—41. Следует заметить, что значение соответствующего корня в литовском существенно изменяется в зависимости от глагольных приставок, присоединяемых к нему. Это обстоятельство следует иметь в виду при дальнейших рассуждениях о корне *nik-*, выражающем общую идею движения.

[9] См. *E. Fraenkel.* Zu litauischen Mundarten // KZ, Bd. 61, 1933/1934, S. 261—264. *J. Endzelin.* Le. *nâkt* : li. *nókti* : got. *nēhv*, und der Wechsel von *ē* und *ā* // KZ, Bd. 62, 1934, S. 23—28. См. также *K. Mūlenbachs.* Latviešu valodas vārdnīca, II. Rīgā, 1923—1927, p. 698—700, ср. еще II, p. 47—48.

[10] Ср. также лтш. *daiet* (претерит *dagāja*) 'дойти', 'достичь', 'созреть', чешск. *spěti* 'спешить', *dospěti* 'созреть', 'поспеть' и т. п. См. *E. Fraenkel* // KZ, Bd. 61, S. 262, и особенно *W. Havers.* Handbuch der erklärenden Syntax. Heidelberg, 1931, S. 127, 245.

[11] Вовсе не обязательно думать только о связи с гот. *néhv*, как считал Эндзелин, видевший в балтийском **nāk-* первоначальное значение 'приближаться': не менее вероятной является связь с рядом слов, отмеченных выше и восходящих к **nek'-*. Что касается трудностей, возникающих при сопоставлении этих слов по причине редких особенностей аблаута, то они, видимо, менее существенны, чем думали раньше, поскольку, строго говоря, они не относятся к корню в индоевропейскую эпоху. Ср. между прочим *E. Fraenkel.* Die baltischen Sprachen. Heidelberg, 1950, S. 78.

[12] См. *J. Šlapelis.* Lenkiškas-lietuvių žodynas, '*nókti*' и письменное сообщение К. Буги, упомянутое Я. Эндзелином, см. KZ, Bd. 62, S. 23.

[13] См. *P. Thieme.* Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952, S. 12—14.

[14] Ср. также интересный отрывок из «Катха-упанишады» (I, I, 12), приведенный П. Тиме: *ubhe tīrtvāśanayāpipāse... modate svargaloke* 'и голод и жажду, обоих, преодолев ... он радуется в небесном мире'.

[15] См. *О. Н. Трубачев.* К этимологии некоторых древнейших славянских терминов родства // Вопр. языкозн., 1957, № 2, с. 93.

[16] Ср. недавнее объяснение слова *naglъ* из **na-lьg-lъ* от глагола *ležati*, данное П. Тедеско. См. Language, vol. 27, 1951, p. 15.

[17] См. *Э. Бенвенист.* Индоевропейское именное словообразование, с. 52—53.

[18] *E. Fraenkel.* LEW, Lief. 1, S. 11.

[19] Заслуживает упоминания и алб. *nes*, *nes-ër* 'утро', восходящее к варианту с *-k'*.

[20] В балтийских и славянских языках этот корень представлен словами с сильно специализированным значением: слав. *nesti*, лит. *nèšti*, лтш. *nest*. Однако и их нужно иметь в виду, учитывая некоторые факты других индоевропейских языков.

[21] Исключений в общем очень немного, и они к тому же могут быть объяснены. Ср. греч. ἀνάγκη (из **ank-*) при νενευκέναι· τεθνηκέναι у Гесихия (из **neu̯-*, ср. νεύω); при этом, однако, ἀνάγκη не связано с обозначением идеи смерти. Более сложен случай, представленный в тохарском, где наряду с АВ *näk-* 'уничтожать', 'губить' есть и А *nut-*, В *naut-*, в каузативе значащий 'уничтожать'.

[22] См. у Феста: *neci datus proprie dicitur qui sine vulnere imperfectus est, ut veneno ant fame.* 158, 17; *occisum a necato distingui quidam volunt, quod alterum a caedendo atque ictu fieri volunt, alterum sine ictu.* 190, 5. Однако можно думать, что подобное разграничение уже не ощущалось; по крайней мере, тексты его не подтверждают. См. *Ernout-Meillet*. Dict. étym., 1951, II, p. 779.

[23] См. возражение К. Буги против приписывания глаголу *nõvyti* исключительно значения 'умерщвлять'. См. Archivum Philologicum, I, 1930, с. 57.

[24] См. *V. Machek*. Etym. slovn., 1957, s. 319—320. Характерна приставка *sъ-* в слове *sъ-mьrtь*, сравниваемая с др.-инд. *su* 'хорошо', ср. *V. Machek* // ZfslPh, VII, S. 337 и сл.; *Я. Эндзелин* // LPosn., III, 112. О различении разных видов смерти у индоевропейцев см. *O. Schrader*. Reallexikon der idg. Altertumskunde. Strassburg, 1901, S. 554 и сл.

[25] См. *E. Fraenkel*. LEW, Lief. 1, S. 10.

[26] Если сюда же относится *яга* ('*баба яга — костяная нога*'), то поучительно сравнение с *навья косточка* и соответствующим литовским выражением *novės kaulas*.

[27] См. *J. Loth*. Notes étymologiques et lexicographiques // Revue Celtique, vol. 45, 1928, p. 199—201 (Gallois moyen *neuaf, neued, afneued* — irlandais *noine*, *nuna*; gallois *newyn*, breton *naon*, cornique *nown*).

[28] См. *A. Martinet*. Le couple *senex — senatus* et le suffixe *-k-* // BSL, t. 51, fasc. 1, 1955, p. 42—56; *его же*. Some Cases of *-k-/-w-* Alternation in Indo-European // Word, vol. 12, 1956, p. 1—6.

1960

ЗАМЕТКА ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ *GROG'- (*GORG'-) : *GREG'- В БАЛТИЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ

При исследовании древнейших языковых отношений между балтийской и славянской ветвями наибольший методологический интерес представляют, пожалуй, не те случаи, когда сравниваемые единицы полностью совпадают или полностью различаются, поскольку при этом исследователь лишен возможности проследить динамику развития, а случаи частичного сходства или расхождения между сравниваемыми балтийскими и славянскими фактами (и, тем более, внутри балтийских и внутри славянских языков). Только в последних условиях осуществима попытка реконструкции промежуточных этапов развития; более того, доказательная сила точных балто-славянских соответствий возрастает, если тождественные факты не даны сразу, а восстанавливаются путем анализа исторически разошедшихся форм.

Здесь хотелось бы сделать несколько замечаний о любопытном примере из балто-славянской лексики, когда различия в семантической сфере казались столь значительными, что даже очевидное формальное сходство практически ускользало от внимания исследователей. Речь идет о сопоставлении лит. *gražus* 'красивый' и слав. *grozьnъ*, обычно игнорируемом этимологами; даже когда вопрос о сравнении этих слов возникает, чаще всего он остается вопросом [1]. Отсутствие этого сопоставления в подавляющем большинстве этимологических пособий (хотя бы в числе спорных случаев) свидетельствует о том, что указанная параллель не может считаться признанной. И тем не менее, она бесспорна.

Формальное сходство не ограничивается полным тождеством корневой части (лит. *graž-us*, слав. *groz-ьnъ* восходят к **grog'-*, ср. иную ступень корня в др.-греч. γοργός 'страшный, ужасный' и др.-ирл. *garg* 'дикий, грубый'). Оно

проявляется и в некоторых одинаковых тенденциях словообразования, в частности, в расширении корня с помощью элемента *-n-*; ср. слав. *groz-ьnъ*, известное практически во всех славянских языках и правдоподобно относимое к праславянскому периоду (**groz-ĭn-*), при лит. *gražinys*, *gražinė*, *gražinėlė*, *gražintelis*, *gražinis* и под.[2] (из **graž-ĭn-*); правда, в литовском представлены и иные примеры расширения этого корня с помощью *-n-* (ср. *gražnus*, *gražnas*, *gražna*, *grazna*[3]; *Gražyna* и др.), то же относится и к латышскому (ср. *grazns*, *graznums*, *graznuôtiês*[4] и более привычные формы с иным вокализмом: *gręzns*, *gręznums*, *gręznuoties* и др.). Впрочем, тенденция к расширению этого корня с помощью *-n-* не ограничивается балтийским и славянским (ср. др.-греч. Γοργών, Γοργόνα или др.-ирл. *grain* из **gragnis*). В связи со словообразованием заслуживают быть отмеченными и такие параллели, как лит. *gražybė*, *gražybinis* (лтш. *greznība*), польск. *groźba*, чеш. и слвц. *hrozba*, *hrozebný*, в.-луж. *hrózba*, *hrózbniwy* (ср. латышскую форму!), н.-луж. *grozbaŕny* (характерно, что расширение с помощью *-b-* отмечается, как правило, в западнославянских языках), не говоря о более частных[5].

Естественно, что отказ признать правильность сопоставления лит. *gražus* 'красивый' и слав. *grozьnъ*, значение которого — при всех колебаниях по славянским языкам — обычно сводится к 'грозный, страшный, отвратительный', объясняется, главным образом, семантическими мотивами. Тем не менее, по нашему убеждению, многие из трудностей такого рода оказываются мнимыми. Во-первых, если говорить о соображениях самого общего характера, понятия 'красивый', 'страшный', как и многие другие относительные понятия, весьма подвижны и нередко превращаются в свою противоположность[6]. Можно было бы привести немало примеров такого рода, но здесь, вероятно, достаточно ограничиться одним хорошо известным; речь идет о пушкинском:

...Лик его ужасен.
Движенья быстры. Он п р е к р а с е н,
Он весь как божия г р о з а, —

где автор строит образ на указанной выше способности к изменению значений в словах, принадлежащих к этой сфере (любопытно, что при переводе на другие славянские языки слово *ужасен* могло бы быть передано с помощью слов, восходящих к **grozьnъ*; а *прекрасен* переводилось бы на словенский — как *grozen*, на литовский — как *gražus*, разумеется, все это верно, если говорить о смысле, не учитывая поэтических нюансов). Во-вторых, во многих славянских языках **grozьnъ*, помимо значений, так или иначе связанных с *groza*, *groziti*, обладает набором значений, лежащих в той же сфере, что и значения соответствующих балтийских слов, но с прямо противоположной

направленностью: ср. болг. *грозен* 'некрасивый, уродливый, безобразный'[7], *сугрозен* 'довольно некрасивый', н.-луж. *grozny* 'безобразный, уродливый, отвратительный' и т. п. В-третьих, в словенском языке в числе других значений слова *grozen* отмечают 'schön; lep, krasen' (Плетершник, Глонар и др.), ср. *grozno dekle*. Таким образом, в этом примере засвидетельствовано поразительное сходство (лит. *gražus* 'красивый' : словен. *grozen* 'красивый'), значение которого не снижается уникальностью этого случая в славянских языках. Не менее важно и другое — наличие в словен. *grozen* таких разных значений, как 'красивый' и 'жуткий, ужасный', ослабляющее (хотя бы в общих чертах) мнимую непреодолимость семантических расхождений между лит. *gražus* и соответствующими славянскими словами. В-четвертых, семантическое сходство указанных балтийских и славянских слов не ограничивается только тем случаем, когда словен. *grozen* выступает в значении 'красивый'; можно указать еще одну общую семантическую черту: ср. лит. *gražus* в значении 'большой, многий, обильный' (ср. у Мажвидаса: *žmonelių gražus pulks giedojo* и др.[8]) при словен. *grozen* в значении 'большой, многий, чрезмерный', *groza* в значении 'большое количество, очень много', слвц. *hrozne* 'очень, огромно', чеш. *hrozně* 'очень' и др. С другой стороны, и балтийские факты, семантически более однородные, чем славянские, позволяют соединить обычно рассматриваемые порознь значения 'угрожать' и 'быть красивым', ср. лтш. *grażîtiês* 'угрожать' и 'важничать, гордиться (красотой)'[9]. Если такое совмещение возможно в балтийском, то у нас исчезает основание отрицать связь лит. *gražus* со слав. *grozьnъ*, ссылаясь на несовместимость значений.

Хотя сопоставление слав. *grozьnъ* с указанными балтийскими словами вполне оправданно, остаются не вполне ясными детали семантического развития. Впрочем, некоторые соображения говорят в пользу того, что славянские факты отражают более древнюю ступень эволюции, чем балтийские, и что первоначальное значение и.-е. **grog'* было 'страшный, угрожающий'. В качестве аргументов можно назвать: большее семантическое разнообразие славянских слов с корнем *groz-*, более тесную их связь с глаголом *groziti* 'угрожать', наличие греческих и кельтских примеров, согласующихся в семантическом отношении со славянскими, и т. п. Неясности касаются не основной идеи этой статьи, а некоторых частных вопросов, связанных с объяснением возникновения отдельных фактов; так, не до конца ясно, отражает ли словен. *grozen* 'красивый' преимущественные старые связи с балтийской областью или же должно объясняться самостоятельным развитием в том же направлении, что и соответствующие балтийские слова; точно такая же проблема могла бы быть поставлена в связи с удивительным сходством лит. *gražiaakis* и др.-греч. γοργῶπις (ср. Γοργώπα), восходящих к одному прототипу, но различающихся значением (литовское слово обозначает 'обладающий красивы-

ми глазами', древнегреческое — 'обладающий страшными глазами [взглядом]'). Остается не вполне определенным и положение лтш. *grezns*, лит. *grežas* 'красивый' (**greg'-*), особенно в связи с совершенно неясным изолированным русск. *грезить* 'мечтать о чем-либо желаемом, красивом', *греза* (также из **greg'-*), ср. также лит. *įsigražuoti* 'прельщаться, пленяться' из семантически близкой сферы. Как бы то ни было, неопределенность деталей не настолько существенна, чтобы опровергнуть методологически важное сопоставление лит. *gražus*, лтш. *grezns* со слав. *grozьnъ*.

Примечания

[1] Ср. *K. Mūlenbachs*. Latviešu valodas vārdnīca, I sējums. Rīgā, 1923—1925, p. 651, а также определеннее: BrES, p. 159; SES, p. 354.

[2] См.: Lietuvių kalbos žodynas, III. Vilnius, 1955, p. 539—540.

[3] Там же, p. 543.

[4] *K. Mūlenbachs*. Указ. соч., p. 641.

[5] При этом следует отметить, что словообразовательные возможности этого корня в балтийских языках шире, чем в славянских, ср., в частности, лит. *gražmuo*, *-mena*, *-mė*; *gražìklis*, *gražylas*, *gražokas*, *gražovė*, *gražulis*, *gražuolis*, *gražtis* и т. п.

[6] Помимо общесемасиологических указаний, см.: *Г. А. Ильинский*. Чешское *hezký* 'красивый' // ИОРЯС, т. IX, 1904, кн. 2, с. 274—282.

[7] См.: Речник на съвременния български книжовен език. Свезка втора. София, 1955, с. 206 (где *грозен*, в частности, определяется пометой: «Противоп. *хубав*, *красив*»).

[8] Подробнее эти примеры см.: Lietuvių kalbos žodynas, III, p. 546.

[9] См.: *K. Mūlenbachs*. Указ. соч., p. 642. То же относится к лтш. *grežuôt* (Там же, p. 651—652).

1962

ЗАМЕТКИ ПО ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ

1. Тохарский корень *warp-* и его балтийское соответствие

Уже не раз указывались специфические схождения в лексике между тохарскими и балтийскими языками (ср., например: *E. Fraenkel.* Zur tocharischen Grammatik // IF, 50, 1922, с. 1—20, 97—108, 220—231; *Его же.* Tocharų kalbos gramatika ir baltų kalbos // A. Phil., 3, 1932, с. 5—21; *E. Benveniste.* Tokharien et indo-européen // Festschrift für H. Hirt, II. Heidelberg, 1936, с. 227—240; *В. Георгиев.* Балто-славянский и тохарский языки // ВЯ, 1958, № 6, с. 3—20). Число таких соответствий может быть увеличено по крайней мере еще на несколько слов. Здесь же остановимся лишь на одном из них. Речь идет о глаголе *wārp-* 'окружать', отмеченном в обоих диалектах, и связанных с ним производных: A *warp* 'огороженное место', *warpi* 'сад', *warpiśke* (варианты *warpäśke*, *warwiśke*), B *werpīśke* — уменьшительное образование от *warpi*. Некоторые склонны допускать этот же корень *warp-* в A *wartṣi*, B *wertsya*, выступающих в соответствии с др.-инд. *parivāra*, *pariṣad*, *samiti* (ср.: *E. Sieg, W. Siegling, W. Schulze.* Tocharische Grammatik. Göttingen, 1931, с. 7; *H. Pedersen.* Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung. København, 1941, с. 98); можно думать, что A *wartsi*, B *wertsya* объясняются более удачно иным образом (между прочим, ср. западнотохарский переход *pts* в *kts*: B *kektseñe* при A *kapśañi*, где *ś* из *ts*. См.: *W. Krause, W. Thomas.* Tocharisches Elementarbuch, Bd I. Heidelberg, 1960, с. 71). К сожалению, до сих пор является признанной очень небрежная и приблизительная этимология тохарских слов с этим корнем: *warp-* из и.-е. **u̯er-* 'покрывать, охватывать', ср. др.-инд. *apivṛṇóti*, авест. *varənā*, чеш. *zavírati* и т. п. (см.: *A. J. van Windekens.* Lexique

étymologique des dialectes tokhariens. Louvain, 1941, c. 155; *P. Poucha.* Institutiones linguae tocharicae, pars 1. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Praha, 1955, c. 291 и др.), хотя уже Бенвенистом (Указ. соч.) было указано правильное сопоставление с хетт. *u̯arpa ti̯a-* с тем же значением [1] и даже авест. *varəp.* Со своей стороны, при полном согласии с приведенными Бенвенистом сближениями, обратим внимание на то, что литовский глагол *varpýti* среди ряда хорошо известных значений обладает еще одним малоизвестным значением, стоящим среди других несколько изолированно, — 'огораживать вехами', 'обставлять вехами'. Это же значение встречается и в некоторых приставочных глаголах с указанным корнем: *apvarpýti*, *nuvarpýti*, *užvarpýti* (ср. отчасти *varpýti* в значении 'прикреплять к вехе (хмель)' или *apývarpstė* 'жердь, по которой вьется хмель', *apývarpstis*, *apývarptis*; см. Lietuvių kalbos žodynas, I. Vilnius, 1941, с. 186). Фонетическая и семантическая близость тох. *wārp-* и лит. *varpýti* слишком велика, чтобы допускать мысль о случайном сходстве. Поскольку малая употребительность и изолированность лит. *varpýti* в значении 'огораживать вехами' гарантируют его архаичность, целесообразно видеть в тохарских и балтийских словах с корнем **varp-* сохранение старого индоевропейского (ср. хеттские и авестийские примеры) технического термина. Возможно, что детальный анализ балтийского (прежде всего литовского) материала позволит вскрыть эволюцию целого ряда других слов с корнем *varp-* и его конкретные связи с корнем *verp-*.

2. Хеттское *tangarant-* : литовское *keñkras*

Значение хетт. *tangarant-* 'не евший (не пивший)' в настоящее время может считаться твердо установленным (см.: *Friedrich*, с. 210, со ссылкой на письмо Гютербока, а также: *G. Neumann.* Hethitische Etymologien, II // KZ, 75, 1958, с. 223—224). Помимо некоторых чисто этимологических соображений, значение слова подтверждается четко выраженным противопоставлением *adandaš akuu̯andaš*, т. е. 'евших и пивших', и *tangarantaš*, т. е. 'не евших (не пивших)' (см. KUB, IX, 34; IV, 15—16). Хеттское слово принадлежит к группе прилагательных на *-ant*, недавно описанных А. Камменхубер (MSS, 8, 1956, с. 56). Представляется вполне оправданной реконструкция хеттского корня **tangar* 'голодать', предложенная Нейманном, и установление связи этого слова с и.-е. **kenk-* (*Pokorny*, с. 565), ср. греч. κέγκει, объясняемое в глоссе Фотия как «πεινᾷ», готск. *hūhrus* 'голод' (из **hunhrus*).

Заслуживает также внимания упущенное Нейманном литовское прилагательное *keñkras* 'тощий, исхудавший' (вариант *keñgras*), отмеченное уже в словарях Руига и Мильке. Связь этого слова с хетт. *tangarant* несомненна. Важно и другое: данные литовского языка помогают, видимо, расширить на-

ши сведения о словообразовательных и отчасти семантических условиях, в которых возникли сопоставляемые слова. С одной стороны, сопоставление лит. *kenkras* с *keñkti* 'вредить, недоставать, нуждаться', *kankénti* 'мучить, истязать' (*kankinti*) с латышским куронизмом *kañcināt* (*K. Mūlenbachs.* Latviešu valodas vārdnīca, II sējums. Rīgā, 1925—1927, с. 153—154) позволяет видеть в *-r-* старый суффиксальный элемент и, следовательно, восстановить корень **kenk-* и производное от него адъективное образование **kenk-r-*. Возможно, связанные с этими словами *kañkaras* 'купец, скряга', *sukañkarioti* 'скопить', *kañkaroti* 'sunkiai dirbti, maža uždirbant' (см. Lietuvių kalbos žodynas, V. Vilnius, 1959, с. 212) и, может быть, даже лтш. *kankarains*, *kankari*, *kankaret* (если они сюда относятся) содержат тот же элемент *-ar-*, что и хетт. *tang-ar-*. Таким образом, только в балтийских языках есть достаточно определенные основания для выделения суффиксального *-r-/-ar-* в этом корне. С другой стороны, семантические особенности относящихся сюда литовских слов делают правдоподобным заключение о непервоначальности связи и.-е. **kenk-* : *kenk-r-* с понятием голода и о более широком некогда круге значений, связываемых с этим корнем. Некоторые этапы этой эволюции значений у слова **kenk-* : *kenk-r-* представлены в литовском языке полнее, чем в любом другом индоевропейском языке.

3. Еще раз о хеттском *u̯au̯arkima*

Недавно Г. Оттен установил, что реально крылось за хеттским словом *u̯au̯arkima* (Beiträge zum hethitischen Lexikon // ZfAssyr., 50, 1952). Оказалось, что речь идет о дверной петле. Э. Ларош (Hittite *-ima-* : indo-européen *-mo-* // BSL, 52, 1956, с. 78—79) внес ряд уточнений и, в частности, предложил связывать *u̯a-u̯ark-ima* с и.-е. **u̯erg-* 'serrer, enclore'. Однако не исключена, видимо, возможность более непосредственного соотнесения этого слова с корнем **u̯er-* (в расширенном виде) 'вращать, вращаться'. В таком случае семантически подобная связь не только оправданна, но и является наиболее возможной — напрашивается сравнение с лтш. *vārsti* 'дверные петли, шарниры' и рядом других слов, связанных с глаголом *vārstīt* 'закрывать и открывать (двери)' (ср. также лит. *várstyti* с тем же значением, *várstymas* и т. п.), который в свою очередь произведен от глагола *vẽrt* (лит. *vérti*, прусск. *etwerreis* 'отвори' и т. д.), обозначающего, между прочим, открывание или закрывание двери путем вращения ее вокруг неподвижной опоры. Формы вроде лтш. *vārkstīt* (см.: *K. Mūlenbachs.* Latviešu valodas vārdnīca, IV sējums. Rīgā, 1931, с. 505—506) могли бы дать более точные основания для сравнения, если бы было доказано, что *-k-* (из *-k-* или *-g-*, ср. отражения этого корня с *-g-/-g'h-* в греч. ἔργω, авест. *varez*, русск. *верг-/верз-* [ср. также *верея*] в значении, связанном с

запиранием—отпиранием дверей) в них не является вторичным. Учитывая сказанное Ларошем о значении суффикса *-ima-* в хеттском (в частности, и в *u̯au̯arkima*), существенным представляется сравнение хеттского слова с лит. *várstymas* 'открывание, закрывание двери'.

Примечания

[1] Ср. KUB, XIV, 15; III, 38: 1-[e-da-] (ni ku)-e-da-ni-ik-ki u̯a-ar-pa ti-i̯a-u-e-ni nu-u̯(a-ra-an-kán kat-ta) ú-u̯a-te-u-e-ni 'einen (von den beiden Teilen) wollen wir umzingeln und ihn herabführen!'. См.: *A. Götze.* Die Annalen des Muršiliš // MVAeG, Bd. 38, H. 6. Leipzig, 1933, S. 55, 237—239. — Значение устанавливается, в частности, из сравнения XIII, 2; IV, 28 (u̯a-ar-pí ti-i̯a-an) и XIII, 24 (u̯a-ar-ḫu-nu-u̯a-an-te-eš a-ša-an-du — вариант), где u̯arḫunuu̯ant- переводится как 'unzugänglich gemacht', 'eingezäunt'.

1963

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ I (1—4)

1. Тохарское А *päl(t)sk-*, В *palsk-*, *pälsk-* 'думать' и буддийская доктрина функций сердца

Существующее объяснение этимологии этого слова [из и.-е. **bhel-* 'светить', 'блестеть', ср. др.-инд. *bhāla-* 'сияние', 'блеск', *sam-bhālayati* 'он смотрит', др.-греч. παμφαλάω 'осматриваю', φαλός· λευκός (Гесихий), 'видеть' → 'думать'] [1] едва ли может считаться удовлетворительным, поскольку оно игнорирует широкий контекст мифопоэтических и — позже — буддийских психологических представлений и понятий, в котором только и могли формироваться семантические основания слов, подобных рассматриваемым. Вместе с тем в этой этимологии, как и во многих других, отразилась установка исследователей на выбор неближайшего решения (*p-* из **bh-*, а не *p* из **p-*).

Тохарские тексты содержат большое количество различных форм от данного глагола, а также целый ряд именных образований того же корня.

Важнейшие словообразовательные типы представлены в тохарских диалектах следующим образом:

1. Глагол тох. А *päl(t)sk-* [2], тох. В *pälsk-*. В тохарском В этот глагол принадлежит к VI классу презентных основ на *-na* [3], по классификации Краузе. Тох. А *päl(t)sk-* относится к VII b классу классификации, данной в SSS; этот тип характеризуется носовым инфиксом, стоящим перед корневым *-k* [4]. Таким образом, при тох. В *pälskanat* (2 Sg. Praes. act.) в тох. А. засвидетельствовано *pältsänkäs* (та же форма).

2. Именные образования, построенные на указанной глагольной основе, довольно многочисленны. В первую очередь сюда относятся тох. А *pältsäk* и тох. В *palsko* 'мысль', 'размышление'. Оба слова среднего рода, но склонение

их различно. С помощью суффикса, образующего абстрактные существительные и присоединенного к герундивному *-ly-*(*-ll-*) в полной форме, построены тох. А *pälskālune*, тох. В *palskalyñe* (тох. В *palskalñe*, а также *palskañe* представляют краткую форму суффикса)[5]. В тохарском А неоднократно встречаются не совсем обычное *nomen actionis plyaskem*[6] и производное от него прилагательное *plyaskeṃṣi* (120 a 2), не имеющие прямых соответствий в тохарских В текстах. Зато только последние знают оригинальное *nomen agentis pälskauca*, построенное на претеритном причастии[7]. Прилагательные представлены в тохарских диалектах рядом форм указанного корня: тох. А *pälskaṣi*, тох. В *palskoṣṣe*; тох. А *pälskasu*, тох. В *palskossu*; тох. А *pältskum*[8]; тох. В *palskalñeṣṣe*. Кроме того, *pälsk-* входит в состав ряда сложных слов: тох. А *pälska-pāṣe* 'охраняющий мысль', *pälskes-āśāwesune-ṣi-svabhāwum*, видимо, не совсем удачный перевод др.-инд. *cittaudāryalakṣaṇa* и, прежде всего, тох. В *ompalskoññe* (= др.-инд. *dhyāna*, *samādhi*)[9]. Причастные инфинитивные и абсолютивные образования еще более расширяют круг словопроизводительных возможностей этого корня. Почти все эти образования предполагают глагольную основу *pälsk-/palsk-* и поэтому не могут прибавить ничего существенного для анализа структуры этой основы; из них можно извлечь лишь некоторые данные, касающиеся распределения словообразовательных элементов в тохарском, а также известное подтверждение и без того очевидного факта, что в *pälsk-/palsk-* группа *-sk-* лишена какого-либо значения (ср. *palskoṣṣe*, где *-ṣṣ-* из *-sk-*, и др.). Единственный случай, когда именное образование исходит не из основы *pälsk-/palsk-*, представлен тох. А *plyaskem*, *plyaskeṃṣi*, которые нельзя объяснить только на тохарской почве, даже если учесть тох. В конъюнктивные формы (ср. *plaskau*, *plāskaṃ*). Зато при анализе значений именные образования могут, кажется, дать ряд важных намеков и помочь определить, на основании каких принципов в *pälsk-/palsk-* развилось то значение, которое отмечено в тохарских текстах. К сожалению, никто из писавших об этимологии этого слова не попытался учесть или просто объяснить значения тох. А *pältsäk* и тох. В. *palsko*. А без этого семантическая часть этимологии *pälsk-/palsk-* оказывается особенно уязвимым местом.

Значение тохарского глагола и производных от него имен устанавливается довольно легко благодаря целому ряду обстоятельств. Во-первых, значение слова понятно в тех тохарских текстах, которые являются переводными (разумеется, если сохранился оригинал). Так, тохарские *pälsk-/pältsk-/palsk-* регулярно передают санскритские *dhyā-*, *vitark-*; *palsko*—*citta*, *cetas*, *manas*, *vijñāna*. Во фрагментах «Уданаланкары» 27 b 6 встречается: //// [.s.] *palskonts-astarñeṣ̱*. (13 начальных слогов пропущено) в соответствии с древнеиндийским (*eṣo hi mārgo nāsty anyo*) *darśanasya viśuddhaye*. Udānālaṅkāra XII, 11, т. е. *palskontse* передает санскритское *darśanasya* (Gen. sg. от *dar-*

śana-). Тох. В *palskalñe* передается не только через *vitarka*, но и через *saṃ kalpa*; тох. В *ompalskoññe* — через *dhyāna*, *samādhi*. Примерно такой же круг соответствий встречается во всех случаях, где слова с корнем *pälsk-/palsk-* находятся в переведенных с санскрита отрывках [10].

Во-вторых, сам контекст помогает иногда определить значение слова или, по крайней мере, он настолько суживает и ограничивает возможность различных интерпретаций этого слова, что становится ясной отнесенность *pälsk-/palsk-* к кругу понятий, обозначающих духовную деятельность. Такие случаи представлены, например, в ряде сложных слов, составным элементом которых является *pälsk-/palsk-*. Ср., между прочим, тох. А 384 а 5 — b 1, где буддийский термин *cittaudāryalakṣaṇa* объяснен с помощью сложного слова *pälskes-āśāwesune-ṣi-svabhāwum*. Ср. еще тох. А *āriñc-pältsäk* 164 а 4; 168 b 6; 340 а 5, представляющие собой *dvandva* со значением 'cor (et) cogitatio (ratio)'; ср. любопытную фразу 317 b 6; *kucc aśśi wram pältsäṅkāṣ āriñcā* 'что же он думает в сердце (сердцем) об (этой) вещи' при 340 а 5: *ka ciṣṣ aśśi āriñcᵃ pältsäk* 'откуда же (идет) твое сердце — мысль' [11].

Не менее показательны случаи, когда в синонимическом ряду встречается тох. А *pältsäk*, тох. В *palsko*. Кроме уже указанного *āriñcᵃ pältsäk*, в тохарских текстах нередко отмечены тох. В *maim palsko*, тох. А *mnu pältsäk*; тох. В *ime palsko*, тох. А *ime pältsäk*. Вот некоторые примеры: *...Iwāsa cwi maim palskone s[kwa]ññentra*. Udānāl. 11 b 5 'животные чувствуют себя хорошо в их мыслях и чувствах' [12]; *nakaṃ ṣamāññeṣṣe maiṃ palskw ālyaucempa*. Ibid. 27 а 5 'она (sc. вражда) уничтожит монашеские мысли и чувства' *eneṇkaṣ paspārtau cwi maiṃ palskw attsaik*. Ibid. 41 а 2 'вовнутрь повернулись их мысли и чувства совсем'; тох. А: *mnu pältskäṣ ṣātar skamat pratimäntu kotnaṃ śkaṃ* 232 b 7 'и решение всегда отделяет гибкую мысль от размышления' [13]; — *pmeṃ* [14] *pal(sk)o [ta]lśt [ṣ] a ṃ [śtw]āra y[m]entse śmo [ñña]ṃ*. Udānāl, 10 b 8 'из формы несет он дух к четырем местам сознания'; ср. тох. А 100 а 6, 229 b 7 и др. (ср. нередкие сопоставления «мысль» — «слово» в тохарских фразах: N 2 b 4, Δ 75 и др.).

Эти и многие другие примеры наглядно показывают, что корень *pälsk-/palsk-* в тохарском языке был связан с понятиями, обозначающими мышление. Особенно последовательно отражаются эти понятия в значениях глагола *pältsk*, *pälsk* (*palsk*) 'думать', 'мыслить', 'размышлять' [15]. Однако именные образования, прежде всего *palsko*, *pältsäk*, обладают гораздо более широким кругом значений, причем некоторые из них едва ли могут быть непосредственно выведены из значений соответствующего глагола, ср.: 'дух', 'душа', 'нрав', 'настроение', 'представление', 'мнение', 'созерцание', 'понятие', и даже 'сердце'. Особенно многочисленны примеры, в которых *palsko*, *pältsäk* выступают в значении 'дух', 'душа'. Только в «Уданаланкаре» отме-

чено свыше 20 случаев такого рода; немало их и в других текстах тохарских языков (ср., например, 2 b 5, 3 b 2, 5 a 5, 5 a 7, 7 a 4, 7 b 1, 8 b 1, 8 b 4, 9 b 3, 9 b 8, и др., M 3 b 2 [16], A 2 b 5—6 [17] и др.; тох. A A 67 b 1, 77 b 5 и т. д. Нельзя сказать, что в указанных местах понимание *palsko*, *pältsäk* как 'мысль' полностью исключается, однако значения 'дух', 'душа' все-таки более убедительны, что, между прочим, нашло свое отражение в переводах Зига и Зиглинга (Geist) и Филлиоза и Куврера (esprit). Еще более интересен фрагмент 15 a 8 (= 17 b 2) из «Уданаланкары», где Зиг переводит рассматриваемое слово как «Herz».

Анализ контекстов, в которых выступают в тохарском *palsk/pälsk-* и их производные, исключает предположение об отсутствии влияния со стороны буддийских санскритских текстов. Более того, в этом случае, как и в целом ряде других, тохарская культурно-языковая традиция, включившись в сферу влияния буддийской культуры и языков, на которых были написаны буддийские первоисточники, усвоила большое количество схем и мотивировок, причем некоторые из них могли в ней самой отсутствовать или не быть актуальными.

В буддийской же традиции учение о с е р д ц е как вместилище не только души, но и р а з у м а, м ы с л и и разных видов мыслительных способностей пользовалось особым вниманием, откуда распространенное понимание сердца как *cit*, *bodhi-citta* или даже прямые уравнения типа *hadayan ti cittaṃ* 'сердце — это мысль' (ср. «Atthāsalinī» 140 или *cittassa vatthu* и *hadaya vatthu* в «Дхамма-сангани» и множество других подобных свидетельств). Буддийские тексты постоянно обращаются к утверждению, что м ы с л ь (скт. *citta*, тибетск. *sems*) имеет своим жилищем, домом сердце (скт. *hṛdaya*, тибетск. *sems khaṅ*) [18]. Разумеется, что следы такого понимания можно обнаружить уже в «Ведах», ср. [Agni-] *antáḥ samudré hṛdy antár ā́yuṣi*. RV, IV, 58, 11 или: ...*hṛdā́ paśyanti m a n a s ā vipaścítaḥ*... RV, X, 177, 1 и т. п. [19] Еще больше сходных примеров обнаруживается в Упанишадах, хотя следует подчеркнуть, что только в буддийских текстах, если говорить об индийской традиции, сложилась законченная и вполне оригинальная концепция. Понятно, что сказанное не исключает наличия сходных представлений в других ареалах (ср., например, древнеегипетское клише типа «Птах п о д у м а л в своем с е р д ц е» и под.).

Основное внешнее проявление деятельности сердца — его б и е н и е, п у л ь с а ц и я. Сравнение лат. *cor palpitat* (*cordis palpitatio*), с др.-греч. καρδία πάλλει удостоверяет архаичность этого представления и его языковой формы в индоевропейской традиции [20]. Любопытно, что у орфиков (в отличие от Гомера) сердце понимается как м ы с л и т е л ь н о е начало (frg. 210); Афина П а л л а д а произошла из с е р д ц а Зевса; она же подняла с е р д ц е Диониса, за что получила имя Паллады, от πάλλειν 'сотрясать (сердце)'; сам же Дионис трактовался как мировой р а з у м именно потому, что у него сохранилось нетронутым с е р д ц е.

Та же основа просвечивает в образах и формах языков, входящих в круг шаманских культур. Ср. такой характерный пример, как обозначение в шаманском языке азиатских эскимосов сердца с помощью разных образований от слова *tigalak* 'биение пульса' при *umat* в обычном профаническом языке[21].

На основании примеров такого рода, как и тех, где название сердца не участвует (ср. лат. *cogito* 'мыслю', 'думаю' из **co-agito*, где *agito* 'толкаю', 'привожу в движение', или чеш. *vtípiti se* 'понять', 'догадаться' при *tep* 'пульс', *tepati* 'бить', 'ударять'[22] и под.), можно с правдоподобием предположить, что и тох. *palsk*/*pälsk-* формировалось по тому же принципу. В этом случае ему соответствовали бы многообразные продолжения и.-е. **pel-*/**pəl-*, в частности с расширениями *-s-*, *-sk-*, *-k-* и под. Среди них особое значение имеет лат. *pulsus* 'пульс', 'биение пульса' (ср. *pulsus venarum*), 'удар', 'толчок', 'впечатление'; *pulsare* 'ударять', 'бить', 'сильно стучать'[23], являющееся интенсивным образованием от глагола *pello* 'бить', 'сотрясать', 'приводить в движение' и т. п. и предполагающее **pel-s-*. Лат. *pulsare* обнаруживает значения, связанные с отрицательными эмоциями — 'потрясать', 'угнетать', 'тревожить', 'волновать', 'оскорблять' и вообще 'производить некий психический эффект' (= впечатление[24]). Славянские продолжения этого типа **pel-s(k)-*/**pol(s)k-* используются, как правило, для обозначения эмоций, связанных со страхом; ср. русск. *полóх*, *переполóх*, *полошúть*[25], укр. *полóх* 'страх', *пóлох* 'ужас', белорусск. *пóлох* 'испуг', *палóхаць* 'пугать', русск.-ц.-сл. *плахъ* 'страх', *плашити*; болг. *плах* 'страх', 'пугливый', *плаша*, с.-хорв. *плȁшити* 'пугать'(ср. *плȁх* 'быстрый', 'резкий'), словен. *plâh*, *pláha* 'робкий', *plāšiti* 'пугать', чеш. *plašiti* 'пугать', чеш., словац. *plachý* 'робкий', польск. *płoszyć* 'распугивать', *płochy* 'пугливый', в.-луж. *płóšić*, н.-луж. *płošyś*. Реконструируемая праславянская форма, вероятно, перекликается с др.-греч. πάλλω 'потрясаю', 'ударяю', ряд грамматических форм которого предполагает сигматические образования, ср. πῆλαι (**pálsai*), πάλτο (**pálsto*). Характерные употребления этого глагола позволяют заполнить некоторые недостающие звенья между тохарскими и славянскими фактами. Ср. πέπαλται μοι φίλον κεαρ 'сердце мое затрепетало' (Эсхил); στήθεσι πάλλεται ἦτορ '(учащенно) бьется сердце в груди' (Гомер)[26]; πάλλεσθαι δείματι 'дрожать от страха' (Гомеровские гимны), δείματι πάλλων 'дрожа от страха' (Софокл) и т. п.[27]

Весьма симптоматично, что отрицательные эмоции, связанные, в частности, с продолжениями и.-е. **pel-s(k)-*/**pol-s(k)-*, локализуются в сердце, о чем, помимо ряда других фактов, свидетельствуют и языковые данные. Ср. вед. *heḍa* 'гнев', 'злость', *heḍati* 'сердиться' от *hṛd* 'сердце'; хетт. *kartimmiiatt-* 'гнев', *kartimmiianu* = (TUKU.TUKU-nu) 'разгневать', *kartimmiia-* и т. д. (см.: *Friedrich*. HW, с. 103)[28]; русск. *сердúться* (ср.: *в сердцах*[29], укр. *з сéрця*, *сéрця додáти* и под.) и т. д. — все от индоевропейского корня, обозначающего

'сердце'. Сюда же следует присоединить фразеологию, известную из ряда языков, в которой название сердца соединяется со значением страха, гнева, тоски и под., ср.: лат. ...*cor tuum timiditas territet* (Pac. 292); ...*facinus magnum timido cordi credere* (Ps. 576); *cor metu mortuomst* (Gas. 622) и т. п.[30] Вместе с тем заслуживает внимания тох. А. *empele*, тох. В *empelye* 'ужасный', где усиление em- (ср. *pärkare* : *em-parkre* 'длинный' и т. д.) присоединено к корню *pel-* (ср. *pal-sk-*)[31]. Разумеется, что с сердцем и с продолжениями и.-е. **pel-s*(*k*)- могут быть связаны и положительные эмоции — радость, любовь и т. п. Ср., с одной стороны, лат. *cordibus vivis laetantes*. Enn. Ann. 367 и сл. (см.: *H. Reis*. Указ. соч., с. 140) и, с другой стороны, ст.-русск. *плескати*(*ся*) 'радоваться', 'рукоплескать'[32] при значении 'бить', 'ударять', 'хлопать' в других славянских языках, ср. лит. *pleškéti*, *plaskuoti*, лтш. *plekšêt*, *plakšêt* (ср. тох. *plyaskem* от *palsk-*).

Интересно, что тохарское название сердца *āriñc* (**ar-ent*) соотносимо с глаголом *ar-* 'производить', сочетающимся со словами, обозначающими гнев (*räskär*) и т. п. (ненависть, любовь и др.). Отсюда — гипотетическое уравнение — *ar-* + *räskär* : *āriñc* = *pel-sk* + *k'ṛd-* : *palsko*, из которого следует, что и для тохарских языков возможна реконструкция сочетания глагола **pel-sk-* со словом, обозначающим сердце, подтверждаемая реально засвидетельствованными отражениями этого сочетания в др.-греч. καρδία πάλλει, лат. *cordis palpitatio*, укр. *с е р ц е* (*у мене тiлькi*) *п о л о х - п о л о х*[33] и т. д. Можно полагать, что наличие таких двух факторов, как продолжение и.-е. **pel-s*(*k*)- + **k'ṛd-* (или другого какого-нибудь названия сердца), для обозначения деятельности сердца и представление о нахождении м ы с л и в с е р д ц е, и обусловили употребление тох. *palsk-/pälsk-* как обозначение мышления, думания и *palsko*, *pältsäk* как обозначение результата этого действия. Сама идея связи биения, пульсации, трепетания с мыслью, лежащая в основе внутренней формы тохарских слов, неоднократно оживала в поэтическом творчестве [ср. дальнейшие образы *трепещущей мысли* (в частности, в буддийских текстах)[34] или тютчевское *И ропщет мыслящий тростник*, возможно, связанное с паскалевским образом].

Исследования последних лет убедительно показывают, что в древности для индоевропейской традиции в целом было характерно не вполне дифференцированное употребление понятий *душа*, *намерение*, *мысль*, *ум*, *рассудок*, *страх*, *гнев* и т. п.; что эти продукты человеческого мышления или эмоций, в том числе и мысль, приурочивались к внутренним органам, к с е р е д и н е (ср. *сердце*, φρήν и под.)[35]. При этом φρήν т р е п е щ е т (ср. τρομέουσι φρένα 'они трепещут душой', т. е. содрогаются от страха. Гомер) и θυμός, всегда помещаемый в *френе*, двигается, пульсирует, дрожит. Характерно сочетание элемента φρεν- с глагольным элементом πληκ- (**plē-k-* : **pel-k-*), ср. φρενο-πλήξ,

φρενό-πληκτος 'пораженный безумием', φρενο-πληγής 'сводящий с ума' и т. п. При учете всех этих данных оказывается, что буддийская традиция оригинальна прежде всего в том отношении, что за *palsk-/pälsk-* закрепились значения, связанные именно с мышлением, т. е. те, которые относятся к наиболее рациональным и абстрактным понятиям; сами же предпосылки к такому направлению развития лежали в недрах индоевропейского мифопоэтического мира представлений и образов [36]. То же можно сказать и о многих других традициях, в которых за обозначениями таких отвлеченных понятий, как мышление, еще видна старая основа [37]:

Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Das deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
(Faust, I, 1229—1233)

2. Тохарское *kektseñe* : литовское *kaktenà*

Тох. B *kektseñe*, как и соответствующее ему тох. A *kapśañi*, означает 'тело' (ср. *kapśañi śla niṣpal* 359, 14 при скт. *śarīraṃ saparirgrahaṃ* и т. п.). Этимологически эти слова обычно сопоставляют с др.-инд. *kákṣā* 'подмышка', лат. *coxa* 'бедро' и т. д. [38], хотя X. Педерсен почти полвека назад предложил более тонкую этимологию, учитывающую словообразовательный тип слова [39]. По мнению Педерсена, тох. B *kektseñe* сопоставимо с ирл. *cucht* 'внешний вид', 'цвет', др.-сев. *hǫttr* 'манера'; в *kektseñe* предполагается суффикс *-ti̯en* (**kok-ti̯en-*), ближайшие аналогии которому обнаруживаются в итало-кельтских языках. С другой стороны, в рамках известных общих связей лит. *kaktà* 'лоб' (*kaktas* 'выступ', лтш. *kakts*, *kakta* 'угол, образуемый двумя плоскостями', и т. п.) было поставлено О. Н. Трубачевым [40] в соответствие с согд. *čakt/čkt* 'лоб', пехлев. *čakāt*, перс. *čakād* 'темя', 'верхушка' [41], др.-инд. *kakā̄ṭikā* 'часть лобной кости' [42], причем в качестве архаичного значения было предположено именно 'лоб'. Последнее предположение едва ли обязательно, поскольку все, что известно об исторической семантике такого рода слов (лоб, колено, подбородок, затылок и другие части тела, объединенные признаком «выступать за пределы...», «выдаваться» и т. д.), говорит скорее в пользу противоположного решения. Однако здесь не удастся говорить о более глубоких связях тохарских слов. Достаточно только указать на правдоподобность этимологического объяснения их в плане сравнения со словами с приведенным только что значением, время от времени оживляемым в исторически засвидетельствованных словах и фразеологических сочетаниях. Ср.

тох. A *kārme kapśiñño* 315 a 7 'cum corpore erecto' при таких значениях у лит. *kaktà*, как 'столб', 'колонна' и т. д.[43]

Цели этой заметки иные. Во-первых, здесь предлагается сближение тох. B *kektseñe* и тох. A *kapśañi* с лит. *kaktà*. Фонетически сближение безукоризненно. С точки зрения возможных семантических филиаций также нет сколько-нибудь существенных сложностей. Развитие типа «выдаваться» → «часть тела» (лоб, тело, колено, затылок, голова и т. д.) → «человек»[44] принадлежит к числу многократно засвидетельствованных (о чем см.: *C. D. Buck*. A Dictionary of Selected Synonyms... s. vv.). В этом смысле и *kektseñe* и *kaktà* вполне сводимы к единому семантическому источнику, развитие которого могло дать результаты, аналогичные продолжениям и.-е. **kel-/*kᵊl-*, ср. **čelo-* : **čьlověkъ*, **čelověkъ* при лит. *kélti*, лтш. *cel̃t*. Наконец, в словообразовательном отношении *kektseñe*, *kapśañi* предполагают исходную форму слова **kakt-en-*, совпадающую с лит. *kakt-enà*, *kãkt-ena* 'вершина холма', 'часть шлема, прикрывающая лоб'[45]; ср. также *kakt-ìnė* 'лоб', 'верхняя часть печного проема'[46] и т. д.

3. Из кельтско-балтийских параллелей

1. Кельтск. **kan-tlo-*, ирл. *cétal* : лит. *kañklės*
2. Галльск. *Belsa* : лит.-ятв. *Bil̃sas*

Для лит. *kañklės* (см. LKŽ, V, с. 214—215), обозначающего вид музыкального струнного инструмента, естественным образом постулируется праформа **kan-tl-*, корень которой соотносится с лат. *canere* 'петь', др.-ирл. *canim* 'пою', гот. *hana* 'петух' и под.[47] И то и другое, очевидно, не подлежит сомнению. Однако до сих пор не были указаны более близкие параллели этому литовскому слову, что отчасти дало основание некоторым специалистам предполагать, что балтийское слово заимствовано из финск. *kantele*.

Ближайшим и совершенно точным соответствием лит. *kañklės* нужно считать др.-ирл. *cétal* 'пенье' (из **cēddl*, **cēdl* < **kantlon*)[48], валл. *cathl*, брет. *kentel* 'песня', 'урок', соотносимые с соответствующими глаголами — др.-ирл. *canid* (ср. перф. *cechain*, прет. пасс. *cét* < **kanto-*), валл. *canu*, брет. *kana*, которые вместе с лат. *canere* (*cecini*, *cantus*) и умбр. *kanetu* 'canitu' образуют общий западноиндоевропейский лексический фонд[49]. К указанной группе имен в кельтских языках следует присоединить галльск. *cantalon* (ср. брет. *kentel*)[50] и весьма любопытное галльское название «месяца пенья» из Календаря Колиньи — CANTLOS (nom. sg.), CANTLI (gen. sg.)[51]. В последнем случае речь идет о месяце, в котором совершались торжественные ритуальные песнопения, обращенные к богам. Тем самым появляется возможность видеть в этом слове еще один существенный элемент архаической жреческой лексики. Не случайна и дискуссия о значении галльск. *cantalon* 'песня' или 'столп'.

Достаточно напомнить, что именно в жреческих или шаманских культурах название религиозной песни и шеста, столпа, дерева и т. п., соединяющих землю с небом, с богами, кодируется часто одним и тем же комплексом (ср. аранта *tjurunga* 'шест' и 'песнь' и т. п. — в другом месте). Наконец, к тому же кругу источников следует отнести и кельтское собственное имя *Kentel*[52], которому — и это не исключено — может соответствовать прусск. *Cantele* (1348 г.), *Cantil* (1344 г.), *Kyntil* (1357 г.)[53], хотя здесь, конечно, нет и не было суффикса *-tl-*. Характерно, что и для литовской традиции восстанавливается ритуальная роль *kañklęs*, соответствующих певцов-музыкантов (*kañklininkas*) и их деятельности (*kankliúoti*, *kañklinti*). Наконец, следует подчеркнуть, что наличие такой кельтско-литовской параллели расширяет наши представления об ареале, в котором имели хождение некоторые культурные архаизмы индоевропейской эпохи.

Лит. *Bilsas*, название озера (Leipalingis), в последние годы и по разным поводам привлекало внимание исследователей[54].

Из иноязычных параллелей надежнее всего оказалось сравнение с русск. *белёсый*. В данном случае не имеет особого значения проблема языковой принадлежности **bils-* в пределах балтийской области. Однако нельзя забывать того, что существует лтш. *Bil̃s-kalniņš*[55], и особенно того, что **bils-*, как правильно подчеркивал Б. Савукинас, неотделимо — в том, что касается корня, — от других апофонических вариантов *bal-/bāl-/bel-/bēl-/bil-*, выражающих своим значением идею б е л о г о, с в е т л о г о[56]. Некоторые из этих вариантов имеют расширение *-s-*, ср. лит. *Bálsė*, *Bálsis*, *Bal̃sis*, *Balsỹs* и под.[57]

Из параллелей в других индоевропейских языках опять наиболее близкими являются кельтские. Речь идет о галльск. *belsa* 'campus' ('поле'), в котором используется та же семантическая мотивировка, что и в лит. *laũkas* 'поле' (из 'белый', 'светлый'; др.-греч. φαλός· λευκός. Гесихий)[58]. Ср. Virgil. gramm. 4, p. 20, 20—22H: Bellum autem nonnisi in *belsa*, hoc est in campo agitur. *Belsa* enim ob hoc dicitur, quia *belsa* plurima quae sunt gramma profert; ср. также *Belsa* villa (= совр. *Beauce*, Chartres и Châteaudun, к югу от Луары)[59]; *Belsinum*, *Belson-ancum*, *Belisa*, *Belsus*, *Belsa* и под.[60] Характерен галльский эпитет Минервы — *Belisama*[61] в сопоставлении с эпитетом Марса — *Leucetius*, *Loucetius*. Если принять во вннимание интерпретацию формы *Belisama* как суперлативной, то связь *Bel*(*i*)*s-* с **Bel-*, отраженным в теофорном имени *Belenos*[62] (ср. лит. *balà*, чеш. *blána*; гот. *bala* и т. д.), оказывается актуальной; ср. балт. *bil-* : *bil-s-*, *bel-* : *bel-s-*; *bal-* : *bal-s-*, где *-s-*, как и в русск. *белесый*, используется как показатель ослабления степени (наличия данного качества).

Можно думать, что к кельтским и балтийским фактам приближаются и некоторые иллирийские данные. Таково, видимо, иллир. *Balissae* (*...ex*

Pan/nonia/sup-eriore/natus ad aqaas *B a l i z a s* GIL, VI, 3297; *Aquis B a l i s s i s*. Itin. Ant., 265, 7), восходящее к **balissa* и соотносящееся с асигматической формой, представленной иллир. Βαλλαῖος (**bel-*) или Βάλλα[63]. Еще ближе к кельтским и балтийским формам иллир. *Bilisa*[64] (GIL, III, 6010, 248), сравниваемое с мессап. *bili(v)a* (CIM, 56, 129, 117, 76, 181) и *bilihi* (113, 149; 'дочь'?). Наконец, есть некоторые основания объединить оба решения О. Н. Трубачева, предлагавшиеся им в связи с польск. *Belza*. Учитывая литовские гидронимы *Bélzgis* (**Bels-gi-s*) и *Bil̃zgis* (**Bils-gi-s*), см. Liet. upių ir ežerų vardynas, с. 16 и 18[65], и подобные им факты варьирования **Bils-* : **Bilž-*; **Bels-* : **Belž-*, можно думать, что и польск. *Belz*, как и иллир. *Bulsinius* [*in monte B u l s i n i o*. Tab. Peut.; *Monte B u l s (i n i o)*. Rav., IV, 16 (211, 16)] и его продолжение с.-хорв. *Bŭžanin* (из **Bъlz-*), относятся к той же группе, что и балто-кельтские аналогии[66], но отражают особый вариант развития **Bl̥s-* : **Bl̥z-* (> **Buls-* : **Bulz-*). Если это так, то балто-кельтская изоглосса должна быть (хотя бы отчасти) дополнена иллирийскими данными.

4. Древнеиндийское *pra-bhūṣ-* : праславянское **pro-byš-*

Праславянское слово с основой **pro-byš-* восстанавливается на основании некоторых разрозненных фактов. Лишь ст.-чеш. *probyšúčný* достаточно точно продолжает праславянскую форму. Однако нет оснований сомневаться в ней ввиду многочисленных славянских примеров, где *pro* сочетается с глаголом *byti*, с одной стороны, и таких сигматических типов, как кашуб. *bᵘušnḯ* 'гордый', 'надменный' (*Barzo bᵘušnï pǫn*; *Ųon ję barzo bᵘušnï na swᵘoję šlaxäctwᵘo*), *bᵘušńe*, *bᵘušnosc* (*Slaxäckω bᵘušnosc*)[67]; русск. *бушева́ть* 'бурно расти' (*Ботва бушует*, о помидорах)[68], *бу́хнуть* 'набухать', 'полнеть', 'наливаться', 'увеличиваться в объеме', 'крепнуть' и под. [ср. *бухло́*, *бу́хна*, *бу́хня*, *бухо́н(н)ый*, *бухо́ня*, *бу́хря*, *бухря́к*, *бухте́нь*, *бухте́рь*, *бухте́ря*, *бухти́ть* и т. д.][69], словен. *búhniti*, то же, чеш. *nabouchaný* 'дородный' и т. п.[70], с другой стороны.

Др.-инд. *pra-bhūṣ-* четырежды встречается в «Ригведе»; ср. *prabhū́ṣataḥ* I, 159, 1; *prabhū́ṣan* III, 55, 1; *prabhū́ṣataḥ* IX, 29, 1; *prabhūṣáni* X, 132, 1. Тот факт, что это слово встречается исключительно в н а ч а л е гимнов, объясняется отмеченностью (в положительном плане) его значения и, в свою очередь, объясняет его использование в качестве знака, указывающего на дальнейшее обращение к богам с просьбой о процветании, увеличении благ, усилении и т. п.

Недавно было показано (после долгой дискуссии), что *pra-bhūṣ-* и другие формы, образуемые приставками с *bhūṣ-*, являются переходным глаголом и значение 'усиливать', 'укреплять' приложимо ко всем случаям его употребления[71]. Вместе с тем окончательно определилась морфологическая роль *-s-* в отношении *bhū-* : *bhū-ṣ-*, находящем аналогию в ст.-слав. **бъіти**: **бышѧщєк**

(бышѧщєк, причастие будущего времени)[72]. Для непереходного употребления *bhūṣ-* и *pra-bhūṣ-* устанавливается значение 'расти', 'процветать'.

Таким образом, оказывается, что сопоставляемые ведийские и славянские факты не только в точности соответствуют друг другу, но и взаимно проясняют некоторые важные детали. Так, славянские примеры с несомненностью сохраняют старое отношение: 'расти' — 'усиливать', которое применительно к ведийскому материалу было реконструировано лишь в результате сложных экзегетических разысканий. Ведийские примеры, напротив, ясно рисуют морфологическое соотношение между сигматической и асигматической основами глагола *bhū-*, стершееся в славянских словах.

Вместе с тем это надежное ведийско-славянское совпадение позволяет с уверенностью интерпретировать как индоевропейский архаизм и другие разрозненные остатки такого рода. Ср. лат. *prō-sum* (*pro-fui*, *prō-fūtūrus*) 'быть полезным', 'способствовать', 'укреплять'[73]; др.-греч. προ-φύω 'рождаться ранее' (ср. προ-φύσων)[74], иран. **fra* + *būṣ/bauṣ-*, реконструируемое на основании авест. *fra* + *bū-*, с одной стороны, и *ābaušna-* (или *ābūšana*), *būšti*[75] (ср. русск. диал. *бухтя*, *бухтень* с близкими значениями), с другой стороны. Следовательно, есть все основания говорить об и.-е. **pro-bhū-s-* с богатыми мифопоэтическими ассоциациями.

Примечания

[1] См.: *E. Smith.* «Tocharisch», die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens // Skrifter udgivne af Videnskabs—Selskabet. Christiania, 1910, II, № 5, с. 12, 14; *A. J. van Windekens.* Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain, 1941, с. 85, 97; *P. Poucha.* Tocharica // AOr. 2, 1930, с. 321; *Его же.* Institutiones Linguae Tocharicae. Praha. I // Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A. Praha, 1955, с. 178; ср. также: *J. Pokorny.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 2. Lief., с. 119, 156 (с двумя вопросительными знаками).

[2] Коллекцию примеров для тох. А см.: *E. Sieg, W. Siegling, W. Schulze.* Tocharische Grammatik. Göttingen, 1931, с. 502 (далее — SSS); *G. S. Lane.* Vocabulary to the Tocharian Puṇyavantajātaka // Suplement to JAOS, № 8, 1948, с. 23; *P. Poucha.* Thesaurus..., с. 176—178, 205 [исчерпывающий перечень примеров из «Tocharische Sprachreste» Зига и Зиглинга (Berlin; Leipzig, 1921)]; для тох. В: *S. Lévi.* Fragments de textes koutchéens. Paris, 1933, с. 136; *E. Sieg, W. Siegling.* Tocharische Sprachreste. Sprache B. H. 1. Die Udānālaṅkāra—Fragmente. Göttingen, 1949, с. 136—137, 140; *W. Krause.* Westtocharische Grammatik. I. Das Verbum. Heidelberg, 1952, с. 261 (далее — Krause). Относительно вставного *t* см.: SSS; *A. I. van Windekens.* De Indo-Europeesche be-

standdeelen in de Tocharische declinatie. Leuven, 1940, § 143; *H. Pedersen.* Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung. Kopenhagen, 1941, c. 250 и др.

[3] Этому типу презенса в тох. А соответствуют два класса (VI *-na-* и VII *-nā-*), которые, видимо, некогда были и в тох. В, но впоследствии слились воедино. См.: *W. Krause.* Указ. соч., с. 71.

[4] Напрашивается сравнение с тох. В VII классом (носовой инфикс), по которому изменяются глаголы на *-k* (единственное исключение *pärs-* 'окроплять' — *präntsäm*, но есть и *parsnān*, VI класс). Характерно, что и некоторые другие тохарские В глаголы VII класса могут идти и по VI классу (см. *kätk-* 'переходить', VII *kättaṇkäṃ*, но и VI *kätkanaṃ*; *nätk-* 'поддерживать', VII *nättankäṃ*, но и VI *natknaṃ*). См.: *Krause*, с. 75—76. Однако, разумеется, не может быть и речи об отождествлении тох. В VII и тох. А VIIb классов (тох. А VIIb класс, как правило, атематический). О тох. А VIIb классе см.: *K. Schneider.* Beiträge zur tocharische Wortkunde und Grammatik // IF, Bd. 58, 1941, c. 45—50.

[5] См.: *W. Krause.* Указ. соч., с. 261, а также 39—41.

[6] См.: *P. Poucha.* Thesaurus... с. 205. В отрывке 355 а 4 ошибочно указано *ploskeṃ*, вместо правильного *plyaskeṃ*.

[7] См.: *W. Krause.* Указ. соч., с. 44—45.

[8] О суффиксе см.: SSS, с. 18.

[9] Ср. также тох. В прилагательное *ompalskoṣṣe*. Udānastotra 4 b1. См.: *S. Lévi.* Указ. соч., с. 133.

[10] В издании «Уданаланкары» указано, что *palsko* в одном случае (5 b 8) передает др.-инд. *manoramam*, ср. с. 137. Однако это утверждение неточно; поскольку в соответствии с др.-инд. *tatha manoramam bimbaṃ tvayā yad abhimarditam* 'такова картина, возбуждающая дух (мысль), которая тобой очищена', находим только: *taiknesa cwī p a* [*l. o.*] _ _ _, после чего текст обрывается. Понятно, что в недошедшей до нас части находилось слово, соответствующее др.-инд. (*mano*)*ramam*.

[11] См.: *E. Sieg.* Übersetzungen aus dem Tocharischen II. Aus dem Nachlass herausgegeben von Werner Thomas. Berlin, 1952, с. 37: «O Herr, woher [kommt] wohl dein Gedanke...» с объяснением в сноске 10: Wörtl. «Herz [und] Denken».

[12] Здесь, как и в ряде случаев в дальнейшем, слова, обозначающие 'мысль' и 'чувство', стоят в ед. числе.

[13] Ср. *tu śla varas — wawīkw āttsekk, mnu p a l t s k a ṣ.* 231 а 3.

[14] Вероятно, *rupmeṃ*.

[15] E. Lévi (Указ, соч., с. 136) указывает значение «намереваться» (avoir l'intention) на основании очень испорченной строки в «Кармавибханге» 4 а 4, где он переводит *päls*(*k*)*o*(*rs*) как «intentionnellement». По-особому переводит Зиг тох. А фразу: *wrasañpenu cam peke pälkoräṣ yneś pälskaṃ yāmuṣ trāñki*(*ñc*) *hai wäṣpā* 'Auch die Leute diese Malerei gesehen habend leibhaftig, verwundert sagen: ach wahrlich'. См.: *E. Sieg.* Das Märchen von dem Mechaniker und dem Maler in tocharischer Fassung // Ostasiatische Zeitschrift, Bd. 8, Hf. 1/4, 1920, с. 366.

[16] См.: *J. Filliozat.* Fragments de textes koutchéens de médicine et de magie. Paris, 1948, c. 94, 128.

[17] См.: *W. Couvreur.* L'étymologie du Tocharien. «Revue belge», t. 21, 1942, c. 18.

[18] См.: *D. S. Ruegg.* La théorie du tathātagarbha et du gotra. Paris, 1969, c. 502; *J. Gonda.* The Vision of the Vedic Poets. La Haye, 1963, c. 276—288; *S. Dasgupta.* History of Indian Philosophy, vol. II. Cambridge, 1932, c. 340—344 и др.

[19] Ср.: RV, I, 65, 1; I, 67, 2; VI, 9, 6; VII, 76, 4 и др.

[20] В конечном счете сюда же следует отнести лит. *širdiẽs plakìmas* 'биение сердца' или *širdìs plãka* 'сердце бьется', русск. *сердце полошится, плескание сердца* (из мистической фразеологии) и под., ср. также понятие *низведения разума в сердце.* Нечего и говорить о романских продолжениях. Ср. франц. *cœur* + *palpiter* (ср. *Ton faible cœur palpitant sous ma main. E. Parny.* La Frayeur; *Mon cœur ému palpite avec vitesse. E. Parny.* Reflexion amoureuse и т. п.); итал. *cuore* + *palpitare*, исп. *corazón* + *palpitar*, порт. *coração* + *palpitar* (ср. *palpite* 'сердцебиение') и т. д.

[21] См.: *В. Г. Тан-Богораз.* Древнейшие элементы в языке азиатских эскимосов // Академия наук — Н. Я. Марру. Л., 1935, с. 364. Ср. также: *Y. H. Toivonen.* Spuren primitiver Seelenvorstellungen in der Sprache // FUF, XXVII, 1941, и другие работы.

[22] Ср.: *A. Vaillant* // RESL, t. 11, 1931, c. 204.

[23] Ср. употребление *pulsare* в связи с *pectus* 'грудь', 'душа', 'сердце', 'ум' (ср. *toto pectore cogitare*).

[24] Ср. *animus afficitur pulsibus*, если говорить о соответствующем имени.

[25] В конечном счете и *плохой*, так или иначе связанное с *плоский* (< **plosk-*), и т. п.

[26] Ср. также у Гомера: ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ τείρει 'в груди щемит сердце'. См. также X, 461: παλλομένη κραδίην и т. п. (Pape, 1, c. 452).

[27] В свете этих примеров и целого ряда других фактов нет никаких оснований принимать предлагаемое некоторыми исследователями семантическое развитие: ('двигаться') 'бегство' → 'страх'. См.: *S. Ondruš* // Jazykovedný časopis, 10, 1959, c. 12 и сл.

[28] См. об этом: *A. Kammenhuber.* Die hethitischen Vorstellung von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person // ZA NF, Bd. 22 (56), 1964, c. 204 и сл.

[29] Ср. Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанской области). М., 1969, с. 509—510.

[30] См. подробнее: *H. Reis.* Die Vorstellung von geistig-seelischen Vorgängen und ihrer körperlichen Lokalisation im Altlatein. Eine Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf der Gebrauch der bezüglichen Substantive (*animus — anima — cor — pectus — mens — ingenium — indoles*) // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft E. München, 1962, I, c. 137 и сл.

[31] *A. J. van Windekens.* Sur quelques mots tokhariens provenant de langues asiatiques indo-européennes et non-indo-européennes // Orbis, t. 13, 1964, c. 591 (сравнение с морд. *pele*, манс. *pəl-*, *pil-* 'страх', 'ужас' должно быть переинтерпретировано).

[32] Ср.: *Отроча же смѣяшеся и плескаше.* Изборник XIII в.; *и начаша Ефиопи плескати, а бѣлоризьци поблѣдѣша.* Пролог сент. XIII в. См.: *И. И. Срезневский.* Материалы... т. 2. СПб., 1895, с. 961—962.

[33] См.: *Гринченко*, III, стр. 288. Ср. белорусск. *палахліва сэрца*, русск. диал. *полоханье сердца* и под.

[34] Ср. *phandanaṁ capalaṁ cittaṁ...* Dhammap. III, 33; *pariphandati 'daṁ cittaṁ.* Ibid., III, 34. Ср. образ «невсполошенной мысли» (III, 39) и т. п.

[35] См.: *R. B. Onians.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evi-

dence also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs. Cambridge, 1951 (2nd ed. 1954). Одно из интересных наблюдений, сделанных в этой книге, состоит в том, что мышление, думание представлялось как говорение (в сердце, сердцем). Это наблюдение подтверждается исследователями детской психологии, с одной стороны (ср.: *W. Stern.* Psychology of Early Childhood. London, 1924, и др.), и древними текстами, с другой: ср. хеттские «Selbstgespräch», разговоры со своей или перед своей душой, например: *PANI* ZI=*UŠ memiškiuu̯an daiš* 'он начал говорить со своей душой' или *nu-za* [D]*IŠTAR-iš* ZI-*ni* EGIR-*pa memiškizzi* 'Иштар снова говорит со своей душой'. См.: *A. Kammenhuber.* Указ. соч., с. 169 и сл. Другой любопытный в данной связи оборот: [D]*Kumarbiš-za ḫattatar* ZI-*ni pian* (= *piran*) *daškizzi.* Ullikummi, I, табл. 1, 5 'Kumarbi nahm sich Weisheit vor seinen Sinn'. Там же, 193—194 (ср. о локализации знания в душе, *ištanza*(*na*). — ZI, ZI-*ant NAPIŠU*).

36 Вместе с тем нельзя не принимать во внимание и возможных различий в пределах всей индоевропейской традиции. Характерно, например, что «бессердечный» для древних греков и римлян означало прежде всего 'глупый' (т. е. 'лишенный ума'), тогда как для русских 'жестокий', 'лишенный сочувствия' и т. п.

37 Легко заметить, что и.-е. **pel-* с разными расширениями и без них широко используется при образовании слов со значением 'гореть', 'пылать', 'освещать' (ср. праслав. **polěti*, **paliti*, **plamen-*, **pepel-* и под.), ср. также: *J. Otrębski.* Aus der Geschichte der litauischen Sprache // L. Posn., V, 1955. Известно также, что такого рода образы часто ложатся в основу развития отвлеченных понятий, связанных с *ratio*, см.: *E. Penttila.* A Sense-Development of Verbs Denoting Emission of Light // Neuphilologische Mitteilungen, LIX, 1958, c. 161—171. В этой связи любопытные семантические параллели доставляют хеттские тексты, описывающие «просветление рассудка»: ZI-aš *lalukkima.* См.: *A. Kammenhuber.* Указ. соч., с. 195.

38 См.: *P. Poucha.* Thesaurus... с. 51—52 и др.

39 См.: *H. Pedersen.* Le groupement des dialects indo-européens. Copenhague, 1925, § 19.

40 См.: *О. Н. Трубачев.* Три литовских этимологии // L. Posn. VIII, 1960, с. 236—237.

41 Ср. арм. *čakat* 'лоб', иранское заимствование.

42 Отнесение к этому ряду древнеиндийского слова спорно, ср. *kṛkāṭa-* 'шейный позвонок', 'затылок' и под.

43 См.: LKZ, V, 1959, с. 97.

44 Ср., в частности, хетт. *ḫaršan*(*a*?) 'Kopf' и 'Person' и другие подобные метонимические обозначения человека или хот.-сакск. *tiāra* 'лоб', согд. *t'r* 'верхушка' из и.-е. *(*s*)*ter-* 'простираться' (ср. арг. *лоб*).

45 См.: LKŽ, V, 1959, с. 97.

46 См.: LKŽ, V, 1959, с. 99.

47 См.: *E. Fraenkel.* LEW, Bd. I. Heidelberg, 1962, c. 215.

48 Об этом слове и соответствующем глаголе см.: *R. Thurneysen.* A Grammar of Old Irish. Dublin, 1947, c. 71, 75, 127, 462. Ср. также: *W. Stokes.* Urkeltischer Sprachschatz. Göttingen, 1894, c. 69 (**kentlo-n*).

49 *C. Marstrander.* A West-Indo-European Correspondence of Vocabulary // NTS, Bd. 7, 1934, c. 335 и сл.

50 См. теперь *Chr.-J. Guyonvarc'h.* Gaulois *cantalon* 'chant' ou 'pilier'?; irlandais *cétal*, gallois *cathl*, breton *kentel* 'chant', 'leçon' // Ogam, t. 11, 1959, c. 288—293. Неос-

новательна попытка Хааса приписать кельтск. **kantlo-* значение 'собака'. См.: *O. Haas* // ZfceltPh, Bd. 23, с. 296—301; ср. также: Ogam, 13, 1961, с. 469.

[51] См.: *J. Pinault.* Notes sur le vocabulaire Gaulois. 1. Les noms des mois du Calendrier de Coligny // Ogam, t. 14, 1962, с. 153; ср. полемику с Мак Нейлом о приурочении этого месяца. О самом Календаре Колиньи в связи с лингвистическими вопросами см.: *F. Le Roux.* Le Calendrier Gaulois de Coligny (Ain) et la fête irlandaise de Samain (*Samonios) // Ogam, t. 9, 1957, с. 337—342; *Chr.-J. Guyonvarc'h.* Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. IX // Ogam, t. 13, 1961, с. 474— 477 и др.

[52] См.: *P. Quentel.* Le nom propre *Kentel* // Ogam, t. 6, 1954, с. 72—73.

[53] См.: *R. Trautmann.* Die attpreußischen Personennamen. Göttingen, 1925, с. 42, 45.

[54] См.: *Я. Отрембский.* Язык ятвягов // ВСЯ, V, 1961, с. 4—6; *Он же.* O badaniach nad nazwami wodnymi i mejscowymi na obszarze Litwy // I Międzynarodowa slawistyczna konferencja onomastyczna. Księga referatów. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961, с. 58 (ятвяжское происхождение этого гидронима); *Б. Савукинас.* К проблеме западнобалтийского субстрата в югозападной Литве // Baltistica, I (2), 1966, с. 166 (против гипотезы Я. Отрембского); *О. Н. Трубачев.* Этимология. М., 1963, с. 286 (к связи польск. *Bełz-* с *bil̃sas*); *Его же.* Из опыта исследования гидронимов Украины // Baltistica, IV (1), 1968, с. 50 (к связи **Bełz-*, с иллир. **bulz-*, **buls-*); *Его же.* Етимологічні спостереження... // Мовознавство, 1971, № 6, с. 5.

[55] См.: *J. Endzelīns.* Latvijas PSR vietvardi. I (1). Rīgā, 1956, с. 110.

[56] Отсюда — естественный переход к значению 'болото' (или 'поле') и т. п.

[57] См.: Lietuvos TSR upių ir ežerę vardynas. Vilnius, 1963, с. 13, 16, 18.

[58] См.: *V. Bertoldi.* Gaulois *belsa* 'campos' = lituanien *laũkas* 'champ' // BSL, t. 30, 1930, с. 170—173.

[59] Ср. Fortunati vita Germani, 49, 136; *P e r B e l s a m.*

[60] См.: *A. Holder.* Altceltischer Sprachschatz, Bd. 1, 1961, с. 396.

[61] См.: *Chr.-J. Guyonvarc'h.* Etudes sur le vocabulaire Gaulois // Ogam, t. 14, 1962, с. 161—167 (I. Le Théonyme Gaulois BELISAMA «la très brillante»). Ср. также: *G. Dollin.* La langue gauloise. Paris, 1920, с. 149—150; *F. Lot* // Revue Celtique, t. 45, 1928, с. 317; *A. Holder.* Указ. соч., I, с. 386; III, с. 834.

[62] См.: *J. Gourvest.* Le culte de Belenos en Provence occidentale et en Gaule // Ogam, t. 6, 1954, с. 257—262. Ср. ирл. *Beltene* 'огонь Бела', название праздника 1 Мая, связанного с возжиганием огней в честь Бела, см: Archiv für celtische Lexikographie, Bd. II/1, с. 196.

[63] См.: *A. Mayer.* Die Sprache der alten Illyrier, Bd. 1, Zagreb, 1957, с. 74.

[64] Там же, с. 86.

[65] О словообразовательных элементах с *-g-* см.: *P. Skardžius.* Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943, с. 102 и сл.; *A. Vanagas.* Lietuvos TSR hidronimų daryba. Vilnius, 1970, с. 72, 106, 145, 168, 192, 203. Ср. также лит. *Bilžiu kaimas* (LATS, с. 646), лтш. *Belžas pļava*, *Belze pļava* (*J. Endzelīns.* Latv. vietv. I, 1, с. 97) и под.

[66] Ср. лтш. *Bul̃zas* (Latv. vietv., с. 143), может быть, лит. *Bulzgeniškių kaimas* (LATS, с. 654) и др.

[67] См. *F. Lorentz.* Pomoranisches Wörterbuch, Bd. I. Berlin, 1958, с. 77.

[68] См. СРНГ, вып. 3. Л., 1968, с. 331. Сюда же, конечно, и *бушева́ть* 'шуметь', 'скандалить', т. е. 'проявлять б у й н у ю, бурную силу' (отрицательный аспект), польск. *buszować* и под.

[69] См. СРНГ, вып. 3, с. 320—327.

[70] Ср. далее ср.-в.-нем. *bûs* 'надутость', 'вздутие', нем. *Bausch* 'опухоль', 'утолщение'.

[71] *J. C. Wright.* Vedic *bhūṣ-*, Iranian *būš-*, *bauš-* // BSOAS, vol. 25, 1962, c. 287—299; ср. также: *J. Gonda.* The Meaning of Vedic *bhūṣati*. Wageningen, 1939; *Его же* // Lingua, vol. 6, 1957, c. 299; *Его же.* Four Studies in the Language of the Veda. Amsterdam, 1959, c. 71 и сл.; *P. Thieme.* Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949, c. 24 и сл.; *M. Mayrhofer.* KEWAi, Lief. 15, 1961, c. 515—516 и др.

[72] Ср.: *възвѣстоую тебѣ бышащаѧ*. Даниил VIII, 19 (τὰ ἐσόμενα) и под.

[73] Особенно показательно отношение лат. *prū-fūtūrus* : чеш. *probyšúcný* с одним и тем же значением.

[74] Любопытные переклички со значениями, отмеченными в славянских примерах, обнаруживаются в др.-греч. φύω, ср. 'расти'; 'взращиваться', 'надмеваться'; φῡσάω 'дуть', 'пыхтеть', 'надувать', 'гордиться', 'чваниться'; ср. также: φῦσημα, φῦτόν, φῡσητέον, adj. от φυσάω, ср. *бухт-ить* и под.; φῡσᾱτήριον (= *φυσητήριον) 'сопелка', 'дудка', ср. *бухтеря* при *бухтерить* 'говорить неправду', *бухта* 'лгун', *бухтить*, *бухтеть*, *бушевать* в значениях, связанных с произведением звуков.

[75] Ср.: *aṯ ašāunē rafənō hyə̄m. aojōnghvaṯ/hyaṯ ā b ū š t ī š vasarə xšaϑrahyā dyā* 'And I would be strong support for the righteous, I would obtain the strengthening of the Ruler -at-will'. См.: *J. C. Wright.* Указ. соч., с. 298. Там же реконструкция **haϑya-ābaušna* (?) в качестве имени отца Аршака (Sa. 4—7. AΘIYABUŠN); ср. также авест. *pouru. baoxšna*, где *baoxšna* 'еда', 'корм', к **buj-* 'кормить', ср. *bū(š)*.

1973

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ II (1—3)

Предлагаемые здесь этимологические опыты продолжают серию предыдущих исследований [1], ставящих перед собою цель не только этимологически объяснить данное неясное (или не вполне ясное) слово в том или ином языке, но и наметить его связи с соответствующими словами других индоевропейских языков, остававшиеся до сих пор не отмеченными или не доказанными с достаточной надежностью именно из-за того, что общий индоевропейский источник в каждом из сохранивших его языков обретал разную систему связей и, следовательно, по-разному мотивировался семантически. Таким образом, исходное положение более или менее одинаково: сохранение достаточно близкого формального сходства при существенных расхождениях в значении. В задачу, преследуемую в этих заметках, входит прежде всего указание тех ключевых ситуаций (узлов), в которых происходили семантические сдвиги («переключения»), и характера (направления) этих элементарных сдвигов с тем, чтобы восстановить, хотя бы в общем виде, схему семантического развития данной индоевропейской лексемы. Этим заданием определяется краткость этих заметок [2] и их преимущественная апелляция к исходному индоевропейскому уровню, с точки зрения которого и оценивается как правило, последующая семантическая эволюция.

1. Ведийское *vaṅkú-*

Это редкое ведийское слово составляет не столько даже этимологическую, сколько экзегетическую проблему, хотя и этимология его остается, строго говоря, не выясненной до сих пор [3]. Слово *vaṅkú-* отмечено только в «Ригведе» и всего пять раз: I, 51, 11 (дважды); 114, 4; V, 45, 6; VIII, 1, 11. Трижды оно определяет коней богов (Индры и Ваты). Ср. *índro vaṅkū́*

v a ṅ k u t á r ā́ dhi tiṣṭhati. I, 51, 11, где говорится о том, что Индра садится на двух коней (самого слова «конь» в тексте нет), характеризуемых свойством, обозначаемым в положительной (*vaṅkú-*) и в сравнительной (*vaṅkutára-*) степени, а также: *v a ṅ k ū́ vā́tasya parṇínā.* VIII, 1, 11, о крылатых (конях) Ваты, также описываемых как *vaṅkú-*. Эти три случая были оценены как наиболее простые и надежные при установлении значения слова *vaṅkú-*. Найденное (вернее, подобранное по принципу правдоподобия, во всяком случае непротиворечивости) значение — 'летящий' ('fliegende' в переводах Гельднера)[4], 'быстрый' ('rapide' в переводе Рену) — было перенесено и в другие места. При этом оказалось, что и там при допущении такого толкования получается более или менее осмысленный текст. Так, стихи из гимна Рудре I, 114, 4 a—b:

tveṣáṃ vayáṃ rudráṃ yajñasā́dhaṃ
v a ṅ k ú ṃ kavíṃ ávase ní hvayāmahe —

Гельднер перевел как «Wir rufen den funkelnden Rudra, den Opfererfüller, den f l i e g e n d e n (?) Seher zur Gnade herab» (ср. «le poète volant» в переводе Рену)[5], а стихи из гимна Всем Богам V, 45, 6:

étā dhíyaṃ kṛṇávāmā sakhāyó
....
yáyā vaṇig v a ṅ k ú r āpā púrīṣam —

он перевел как «Wohlan! Wir wollen das Gebet verrichten, ihr Freunde ... durch das der f l i e g e n d e Kaufmann denn Quell erlangte». И даже образ «летающего» купца, по мнению Гельднера, получил подтверждение (правда, косвенное) в свете двух других мест из «Ригведы» (I, 112, 11 и VI, 4, 6 c—d)[6].

Тем не менее, перевод *vankú-* как 'летящий' или 'быстрый', — безобидный в одних случаях и грозящий серьезным искажением смысла текста и порождением фантомных образов в других случаях, — п р и н ц и п и а л ь н о неверен. Помимо ряда других соображений, которые прояснятся позже, достаточно сослаться уже на основного комментатора «Ригведы» Саяну, который не только н и г д е не говорит о мотиве полета, летания, но и намечает — в конечном счете — путь к правильному толкованию приведенных мест и даже к верной этимологии. Ср. к I, 51, 11: v a ṅ k ū v a ṅ k u t a r ā atiśayena kuṭilaṃ gacchantāv aśvau... yad vā v a ṅ k u t a r ā atiśayena vakraṃ gacchati rathe v a ṅ k ū vakragamanaśīlāv aśvau, т. е. «*vaṅkū vaṅkutarā* [значит:] очень криво движущаяся пара коней ... или же *vaṅkutarā* [значит:] он очень криво движется на колеснице; *vaṅkū* [значит:] пара коней, которым свойствен кривой ход (или: обладающих природой движения по кривой)»[7]; к VIII, 1, 11: v a ṅ k ū vakragāminau, т. е. «*vaṅkū* — двое криводвижущихся'; к I, 114, 4: v a ṅ k u ṃ kuṭilagantāram, т. е. «*vaṅkuṃ* [означает] движущегося не прямо».

Что касается V, 45, 6, то в связи с этим местом Саяна рассказывает в пояснение легенду о певце Какшиванте, который, подобно купцу, за малое деяние желая получить многое, пробирался через лес, ища воды. Естественно, что и здесь нет даже призрака «летающего» купца. Зато из объяснений, данных Саяной вед. *vaṅkú-*, следуют два важных, связанных друг с другом заключения, имеющих прямое отношение и к значению слова, и к его этимологии. Речь идет о мотиве движения нестандартного типа (непрямом, кривом и т. п.) и о связи этого действия с элементом *vakrá-*, 'согнутый', 'искривленный', 'согбенный', 'скрученный'; 'кривой', 'косой', 'косвенный'; 'окольный', 'уклончивый', 'извилистый', представляющим собой Adj., связанный с глаголом *vañc-* 'идти криво', 'пошатываться' ('wanken', ср. нем. *wanken* и др.), который восходит к комплексу **va-n-k-* (: *vaṅkú-*).

Хотя определение значения слова по его этимологии нельзя считать вполне корректным (впрочем, строго говоря, здесь это и не предлагается), существуют условия, в которых обращение к этимологии не только не возбраняется, но, напротив, является весьма целесообразным. В частности, такая апелляция к этимологии уместна и полезна в тех случаях, когда количество контекстов данного слова и сам их характер ограничены и не дают возможности определить значение слова с достаточной надежностью, но ставят исследователя перед неминуемым выбором одной из возможностей. Чтобы облегчить себе этот выбор, и обращаются к этимологическим данным, включая соответственно и внешние сравнения. Если этимологическое решение надежно и, к тому же, существуют убедительные типологические параллели к семантической мотивировке данного слова, то выбор значения слова заметно упрощается. Вед. *vaṅkú-* как раз и является таким случаем.

Анализ уместно начать не с самых простых случаев, как это обычно делалось, а, напротив, с более сложного — с использования *vaṅkú-* в мифопоэтической сфере. Здесь прежде всего привлекает к себе внимание образ Рудры, обозначенного как *vaṅkúm kavím*, т. е. поэт, обладающий свойством *vaṅkú-*. В свое время была продемонстрирована целая серия общих характеристик, объединяющих Рудру с Аполлоном [8]:

Рудра (стрелы) — болезни	Аполлон (стрелы) — болезни
Исцелитель	Исцелитель
Животное Рудры (через его сына Ганешу) — мышь	Животное Аполлона — мышь (ср. Ἀπόλλων Σμινθεύς)
Животное Рудры — крот	Животное Аполлона (через его сына Асклепия) — крот
Сын Рудры Ганеша — бог поэзии	Аполлон — бог поэзии
и т. п.	

В этом же ряду было проницательно указано (R. Goosens'ом) соответствие между обозначением Рудры как *vaṅkú-* и эпитетом Аполлона Λόξιας 'искривленный', 'извилистый', 'запутанный' (в своих вещаниях), отмеченным у трагиков (Эсхил, Софокл и др.). Некогда это слово относилось и к обозначению непрямой, вихляющей походки, как у крота или мыши[9]; ср.: λοξο-βάτης 'идущий косо', 'с косой походкой', λοξο-πορέω — о движении по косой линии, λοξο-τρόχις 'идущий кривыми путями' (также и 'вещающий туманно, неясно', например, о Кассандре[10]), а также λοξός, объединяющее в себе значения 'косой', 'наклонный' и 'запутанный', 'туманный' (в частности, в связи с ответами, ср. λοξὰ ἀποκρίνεσθαι). Есть все основания предполагать, что и вед. *vaṅkú-* находилось в аналогичном семантическом поле и, следовательно, означало не 'летающий', 'летящий' (как у Гельднера) или 'быстрый' (как у Рену) и т. п., а что-то вроде 'изворотливый', 'увертливый', 'ловкий', 'оборотистый' и т. д. как актуализация другого мифологически отмеченного полюса, связанного с у к л о н е н и е м о т п р я м о т ы (т. е. ловкость vice versa неловкость; нечто более эффективное, чем прямота, vice versa нечто менее эффективное, чем прямота).

Этимологические связи вед. *vaṅkú-*, описываемые обычно весьма неполно, в достаточной степени подтверждают высказанное выше семантическое предположение. Кроме ближайших внутренних параллелей, уже упоминавшихся (ср. отмеченный уже в «Атхарваведе» и «Ваджасанеи-Самхите» глагол *vañc-*, связанный с авест. *vašyete* 'wogt', или вед. *vakrá-*) или еще не упоминавшихся, но заслуживающих этого (ср. др.-инд. — только в «Ригведе» — *vákva-*, *vákvan-*, fem. *vákvar-ī*, нечто вроде 'кружащееся', 'колышащееся', 'неспокойное'[11] из **vn̥k- /*: *vaṅk-/*, или же др.-инд. *vaṅkara-* 'изгиб реки', 'лука', *vaṅka-*, то же, и особенно обозначение ребра — *vaṅkri-*[12] и др.)[13], — особого внимания заслуживают балтийские факты, реализующие обе разновидности индоевропейского корня **u̯e-n-k-* и **u̯e-n-g-*[14], которые постулируются уже для самого раннего состояния, но, возможно, обнаружимы и в индийских языках (речь идет о том, что наряду с др.-инд. *vaṅk-*, *vañc-* отмечена, правда, только в «Дхатупатхе» и у грамматиков, форма с исходом на звонкий, а именно — *vaṅg-* 'идти', 'хромать' (!), ср. пали *vaṅgati*, то же в «Дхатупатхе»[15].

Балтийские факты, сопоставляемые ниже с др.-инд. *vaṅkú-* и связанными с ним другими индо-арийскими лексемами, тем важнее, что они образуют густую сеть связанных друг с другом форм, представляющих все возможные варианты вокализма и разные типы основ. Здесь достаточно ограничиться лишь основными параллелями, имеющими преимущественное отношение к семантике вед. *vaṅkú-*. Ср. лит. *vinklùs* 'ловкий', 'проворный', 'гибкий'; 'увертливый' (ср. *vinklioti* 'спутать', 'запутать' и т. п.[16]), *vinkrùs*, то же[17]; *vingrùs* 'извилистый', 'изворотливый'; 'замысловатый', 'затейливый', 'мудреный' (в

том числе и о речи, о словах, ср. выше о др.-греч. λόξιας), *vingrùmas*, *vingris* 'увертка', 'уловка', *vingrybė*, *vingùs* 'извилистый', 'изогнутый', 'сплетенный'; 'пронырливый', 'изворотливый', 'ловкий', *vìngis* 'изгиб', 'извив', 'извилина', 'излучина', 'зигзаг' и т. п. (ср. *vingiúoti* 'искривляться', 'извиваться' и т. п.)[18]; *vangùs* 'вялый', 'медленный', 'ленивый', *vangùmas*; *vángstytis* 'увертываться', 'увиливать', 'избегать' (ср. *vángstytis duóti atsãkymą*, об увиливании от ответа, при др.-греч. λοξὰ ἀποκρίνεσθαι); *véngti* 'избегать', 'уклоняться', 'увиливать' (*véngti atsãkymo* 'уклоняться от ответа'), *iš-véngti*, *vengìnėti*, *vengìmas* 'увиливание', 'уклонение', *vengė̃jas* 'избегающий', 'увиливающий' и др. Эти литовские слова поддержаны надежными примерами и из других балтийских языков. Ср. прусск. *wīngriskan* 'изворотливость', 'хитрость' (нем. 'List') или латышские «куронизмы» *viñgrs* 'упругий', 'крепкий', 'свежий', *vingrums* 'упругость', *viñgruôt* 'заниматься гимнастикой', *vingrinãties* 'упражняться'[19] и особенно (имея в виду семантику) *viñguṛuôtiês* 'медленно, неловко, неумело идти', 'извиваться', 'тратить попусту время', 'быть раздерганным' и т. п.; *vengre* 'Ranke' (ср. нем. *rank* 'гибкий', 'стройный'); *vanga* 'Henkel an Gefäßen', 'Schlinge', 'Fessel(n)', 'Band' (*Mühlenbach—Endzelin*, s. v.)[20] и ряд других форм[21]. Этот круг примеров, естественно, может быть расширен и далее (ср. гот. *un-wāhs* 'безупречный', др.-англ. *wōh* 'кривой', 'перевернутый', др.-сакс. *wāh* 'зло'; др.-исл. *vā* 'Winkel', 'Unheil' и т. п.). Тем не менее, уже приведенные примеры дают основание для реконструкции общей семантической схемы, внутри которой получает свое оправдание и объяснение вед. *vaṅkú-* (как и связанные с ним слова), и исходного смысла и.-е. **u̯enk- / *u̯onk-* — отклонение от некоего нормального («прямого») состояния в результате неумения, отсутствия возможностей (так сказать, «недотягивания» до нормы) или, напротив, в результате «перекрытия» нормы (ее превосхождения), открывающего некие сверхвозможности. Отсюда сочетание положительных и отрицательных смыслов у продолжателей и.-е. **u̯enk-/*u̯onk-*, их экспрессивность (во всяком случае не нейтральность). Этим элементом кодировались понятия, относящиеся прежде всего к сфере движения и состояния субъекта этого движения. Особого внимания заслуживают также случаи употребления этого комплекса в связи с обозначением особого, нестандартного, «непрямого» модуса мысли и речи (слова)[22]. Ведийские примеры употребления *vaṅkú-* фиксируют укорененность этого слова и в сфере действия (дела), и в сфере речи и мысли. Более того, вед. *vaṅkú-* задает единство той сферы, в которой оно выступает, или, другими словами, свидетельствует о единстве связываемого с ним значения, независимо от условий употребления слова. Соответственно сказанному должны быть внесены коррективы и в толкование (и перевод) тех мест «Ригведы», где встречается это слово. Вед. *vaṅkú-* как эпитет коней Индры и Ваты уместнее всего, видимо, передать как 'ловкий',

'верткий', 'увертливый', 'оборотистый' и т. п. [ср. рус. *вéрткий*, *увéртливый* и т. п. — от *вертéть* как обозначения непрямого, кругового или частично-кругового (по дуге) движения]. В V, 45, 6 «летающего купца» вполне можно заменить на «купца, идущего извилистым путем»[23]. Как эпитет поэта (см. I, 114, 4: о Рудре) *vaṅkú-* также следует понимать как 'извилистый', 'с извилистой (речью)', 'витиеватый', собственно говоря, как 'владеющий поэтической речью', поскольку она по определению 'непрямая'. В настоящее время становится ясным, что изощренная перепутанность, «извилистость» (своего рода «кривизна»), зашифрованность были вполне осознанным принципом архаичной поэтической речи, что снова отсылает нас к особой теме «непрямого» модуса речи древних индоевропейских поэтов типа индийских *kavi*[24] или латинских *vātes* (ср. посмертно опубликованные работы Ф. де Соссюра по поэтике). Эта поэтическая «кривизна» (*vaṅkú-*) намного пережила индоевропейскую эпоху. Достаточно напомнить о так называемом *vakrokti* (буквально — 'изогнутое выражение', обозначение двусмысленной речи: *vakra-* & *ukti-*, ср. *vāc* 'речь', 'слово')[25], термине, обозначающем затейливый (непрямой), даже вычурный оборот речи в поэзии и встречающемся во всех основных древнеиндийских трактатах по поэтике[26]. Существенно, что здесь выступает слово того же корня, что и *vaṅkú-*.

2. Др.-греч. μάκαρ, μακάριος и др.

Разбираемые древнегреческие слова — μάκαρ, μακάριος 'блаженный', 'счастливый', 'благоденствующий', 'богатый', μᾰκᾰρία 'блаженство', 'счастье' и целый ряд производных (в том числе verb. denom. μακαρίζω, известный уже в «Одиссее») — принадлежат весьма важному кругу понятий с далекоидущими мифопоэтическими ассоциациями[27], но остаются этимологически совершенно не ясными. Во всяком случае оба новейших этимологических словаря единодушны относительно этих слов: «Ohne Etymologie», «Pas d'étymologie»[28], причем в этом приговоре отчетлив признак некоей безнадежности, резиньяции (Noli me tangere...). И, в самом деле, в предлагавшихся объяснениях этих слов настолько игнорировался динамический аспект семантики, т. е. определение той ситуации, в которой может формироваться понятие «блаженство», что отрезались все возможности обнаружения подступов к семантическим поискам. Между тем, блаженство, как и святость, не есть оценка некоего состояния по шкале «хорошо — плохо», но само это состояние. Обретение этого статуса всегда связано с переходом в него из какого-то другого состояния и отмечающей этот переход процедурой. Поэтому внимание исследователя должно направляться на установление некоего внеязыкового факта, который мог иметь отношение к се-

мантической мотивировке слова. В данном случае уместно обращение к типологическим параллелям, которые уточняют возможности выбора вариантов семантического развития. Но перед этим целесообразно сказать о некоторых особенностях др.-греч. μάκαρ, μακάριος, которые, не будучи латентными, тем не менее, обычно не находят прямого отражения в словарных определениях значения этих слов. Можно напомнить, что μάκαρ и μακάριος относятся прежде всего к богам, но (вопреки О. М. Фрейденберг) уже у Гомера эта лексема может употребляться и по отношению к людям (ср., например: ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδη. Il. III, 182 — с характерным продолжением: μοιρηγενές ὀλβιόδαιμον; или же ἀνδρὸς μάκαρος, а также в обращениях типа ὦ μακάριε, аналогично δαιμόνιε), но таким, которые снисканы богами, обласканы или находятся под их защитой и покровительством (ср. показательный контекст — *Гесиод.* «Труды и дни», 159—160) и, следовательно, в чем-то существенном сопричастны божественному началу. Высшая степень этого начала свойственна богам (θεοί, οὐράνιοι)[29], прежде всего Зевсу, к которому обращаются μακάρων μακάρτατε Ζεῦ! (Эсхил), но оно может быть и на земле, у людей (χθόνιοι) и, наконец, у подземных обитателей или насельников Островов блаженных (ср. Μακάρων νῆσοι. Hes.[30]), лежащих на краю земли, далеко за морем, т. е. у покойных, в царстве смерти. Последнее объясняет употребление этого Adj. в связи с покойниками[31]. Поскольку нет особой нужды объяснять, почему покойники трактовались как блаженные[32], сейчас уместно отвлечься ради одной типологической параллели, в которой «разыгрывается» та же тема высшей жизненной силы, новой жизни, бессмертия как результата преодоления смерти, прохождения через нее. Сразу нужно сделать оговорку: приводимая параллель представляет обряд элементарного типа, ценный прежде всего своей, так сказать, «инструментальной» конкретностью, которая, собственно, и дает возможность новой ориентации в поисках семантической мотивировки понятия того блаженства, которое объединяет богов и покойников и противопоставляет их людям обычного стандартного статуса. Ценность этой параллели заключается еще и в том, что в ней выступает персонифицированный образ смерти ради новой жизни, чье имя является заимствованием из греческого, а именно *Макарка*.

Речь идет об обрядах вызывания дождя, недавно описанных и прокомментированных вкратце в связи с темой др.-греч. μάκαρ, μακάριος[33]. В Полесье в этих обрядах отмеченную роль играет бросание («сеяние») в колодец зернышек мака-видуна, освященного на Маковей. При этом воду колотят (или мешают) киечками, палицей, приговаривая: «Макарка, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!» (несомненна звуковая ориентация *мак* : *Макарка*, под которую подводится и содержательная интерпретация). Сходная процедура отмечена в обряде голошения по утопленнику, ко-

гда в колодец также сыплют мак и женщины «голосяць як пу пукойнику»: «Макарко утопиўса, Макарко утопиўса...». Ранее было показано, что в подобных обрядах можно видеть отражение основного мифа в одном из узловых мотивов наказания Громовержцем своего младшего сына [34] путем его расчленения, размельчения, растирания и бросания в воду, в результате чего достигается желанное состояние (в данном случае — плодоносящий дождь; ср. в загадке о маке: «упал на землю мертвым, встал живым»). Имя этого сына в поздней традиции и в одной из версий — *Макарка*, *Макар*, и оно, очевидно, связано с маком, который, между прочим, в русской загадочной традиции описывается как *Макар Макарович* [35]. Мифопоэтическая связь мака с Макаром несомненна, и естественно предположить, что символика вегетативного образа мака (огонь × вода; смерть, кровь и т. п.) подхвачена и антропоморфным соответствием мака — Макаром. Но в контексте др.-греч. μάκαρ и под. в центре внимания оказывается не мак, а *Макар*, *Макарка*, имя персонажа с богатыми мифопоэтическими ассоциациями [36], о которых в свое время писала О. М. Фрейденберг, и даже не само это имя и стоящий за ним персонаж, а те составляющие, которые определяют и его форму, и его содержание. Конкретно речь идет о соотнесении Макара с темой мокрого, мокроты и самого имени персонажа с его греческим источником — Μακάριος.

В ритуале вызывания дождя, имеющем целью восстановить и увеличить жизненную силу (плодородие), особенно очевидна связь Макара с водой в колодце (ср. мифологический мотив колодца с водой жизни) и через нее с чаемой небесной водой — дождем. Отсюда и вторичное, мифопоэтическое по характеру, сопряжение имени *Макар* с *мокрый*, опирающееся прежде всего на семантическую мотивировку этих элементов в обряде. Введение в этот контекст вегетативного символа (мак) позволяет сразу же определить исходную мифологему воды и огня, в частности, в ее уточненном варианте — мировой огонь среди перводродных вод, в их центре. Этот вариант (ср.: *Макарка в воде*, *мак в воде*, *огонь в воде* и т. п.) реализуется в огромном количестве ритуальных действ (например, во время купальских праздников или навроза), в специализированных мифопоэтических образах (ср. *трезубец Посейдона* или *Нептуна*, *лотос* и т. п.), в особых текстах (ср. прения огня с водой) и т. д. В этой перспективе Макарка может быть понят как персонифицированный образ, в котором снимается оппозиция огонь-вода [37]. Макарка брошен в воду и должен умереть (подобно огню в воде) с тем, чтобы возродиться. Его связь с водой (мокрое) и огнем находит аналогию в образах *Мокрой* и *Огненной Марии*, *Марины*, *Макрины* [38] или *Мокрой Марии* (*Макрины*) и *Огненного Ильи* как родителей младшего сына в основном мифе [39].

Поскольку *Макарка* связан с водой и смертью (ср.: вода смерти, забвения, мертвая вода vice versa вода жизни, живая вода, родимая вода; по

Макарке плачут как по покойнику и т. п.), понимаемой как переход к иной, высшей, блаженной жизни (мертвая вода → живая вода), и поскольку рус. *Макар* восходит к др.-греч. Μακάριος [40], из которого оно и было заимствовано, — возникает соблазн попытаться объяснить и апеллятивное μάκαρ, μακάριος в аналогичном контексте, т. е. через семантику некоего водного действа, прохождения через состояние «мокрости» (род. помазания). Хорошо известно, что сам статус блаженства, как и вообще посвященности, сакральной отмеченности, в самых разных традициях связывается с прохождением через особый водный обряд — освящение водой [41]. Особенно интересно, что иногда наряду с крещением водой и получением благодати через покаяние отмечается и крещение огнем (и Духом Святым), ср. Мф. 3, 11—12, чему соответствует и двойная гибель мира (как и противника Громовержца в основном мифе) — от воды и от огня (ἐκπύρωσις καὶ κατακλυσμός, ср. 2 Петр. 3, 5—7) [42]. В этом контексте, вероятно, не покажется странной (и тем более семантически немотивированной) связь др.-греч. μάκαρ с лексемами, обозначающими мокрое, влажное (иногда — грязное: вода × земля) [43] и восходящими к и.-е. **māk-*, **mă̄k-r-*, **mă̄k-n-*, которое отражено с достаточной полнотой в разных индоевропейских языках, занимавших компактную зону между Балтийским и Средиземным морями, от юго-восточной Прибалтики до Балкан (включая предков армян) [44]. Ср. слав. **mokrъ* (: **močiti*, **makati*, **mok-nǫ-ti*, ср. *Mok-ošь* и др.); лит. *makõnė* 'грязь', 'слякоть' (: *mak-ė̃ti* 'брести по грязи', 'топтать грязь', *mak-ë̃nti*, *mak-óti*, *mak-noti*), *maknà* 'болотистое, сырое место', *maknỹnė*, *maklỹnė* и т. п.; лтш. *mãkônis* (: *màk-tiês*), *makņa* и т. п. (ср. местные и водные названия типа прусск. *Macruten*, 1411—1419, лтш. *Makari*, лит. *Makaraĩ* и под., остающиеся не всегда ясными, и многочисленные названия типа лит. *Makỹs*, лтш. *Maka*, *Makana*, *Makale* и т. п.; алб. *makë* 'пленка на жидкости'; арм. *mōr* 'грязь', 'трясина' (< **mă̄k-ri-*). Если предлагаемый круг сопоставлений действительно связан с μάκαρ, то это слово, рассматривавшееся как изолированный пережиток гетероклитического склонения (древнее имя среднего рода, ставшее прилагательным архаичного типа) [45], не только подкрепляется точными соответствиями в виде форм с элементом *-r-* (ср. слав. *mok-rъ* или арм. *mōr*), но и как бы достраивается (в индоевропейском масштабе) до полной (недефектной) гетероклизы — **mak-r-* : **mak-n-*. Такого рода реконструкция источника др.-греч. μάκαρ в свою очередь отбрасывает луч света назад, расширяя возможность увеличения круга слов, относящихся к выявленному ядру — **mă̄k-*. В частности, -αρ- в μάκαρ позволяет обратиться к балтийским глагольным образованиям на *-ar-*, *-al-* типа лит. *màkaruoti*, *màkaluoti* 'месить', 'смешивать'; 'махать', 'болтать'; 'бить', 'колотить'; 'брести' ('идти с трудом'), которые в свою очередь этимологически связаны с лит. *makóti* 'брести через грязь' ('месить грязь'). Тем самым, кажется, уста-

навливается связь между и.-е. **mă̄k-* 'мокрый', 'мочить' и **māk* 'месить', 'мять', 'давить' (*Pokorny* I, S. 698; ср. лтш. *màkt*, лат. *maccare* < **māc-āre* и др.)[46], даже 'бить', что заставляет вспомнить еще об одном мотиве упоминавшегося ритуала. В обряде вызывания дождя (как и в ряде других ритуалов этого типа) воду мешают, бьют, колотят (иногда то же делается с персонажем, связанным с водой; ср. «разорение» других ритуальных объектов типа купальской куклы, Костромы, Масленицы и т. п.). Наличие соответствующих смыслов в балт. *mak-*, *mak-ar-*, *mak-al-* (ср. лит. *makāras* 'большая палка') дает, во-первых, возможность для предположения о возможном отражении сходной ситуации в балтийской традиции[47], и во-вторых, помогает расширить круг соответствий за счет ряда славянских слов, которые до сих пор в этой связи не рассматривались. В частности, существен учет таких слов, как рус. диал. *макнуть* 'ударить', 'гвоздануть' при более обычном — 'опускать (погружать) в жидкость', 'потоплять (и снова вытаскивать)'. Сам мифолого-лингвистический мотив битья объекта, обозначаемого комплексом **mak-(-r-)*, апеллирует к разным полюсам — к битью Макара (ср.: *На бедного Макара все шишки валятся*) и его вегетативному варианту (битье — растирание мака в макитре), с одной стороны, и к мотиву поражения (удара)[48] Громовержцем младшего сына (в трансформации — *Макарка*) или жены (*Мокошь*, в реконструкции) — с другой стороны. Следовательно, и в балто-славянской традиции в связи с тем же элементом **mak-*, **mak-r-* : **mok-*: **mok-r-* возникает мотив смерти (имплицируемый мотивом удара, поражения). При этом смерть понимается не как абсолютный конец и не как онтологический просчет, несовершенство. Наоборот, она лишь этап перехода к особой полноте и интенсивности жизненного начала, к своего рода блаженству (μάκαρ). Отсюда и тождества: умереть = стать блаженным (μάκαρ, -ιος), богом (ср. хеттскую традицию или веспасиановское — перед смертью — *Ut puto deus fio*. *Sueton*. Vespas. 23) или как бог, т. е. возвращение к идее, лежащей в основе древнегреческого слова.

Предлагаемая здесь семантическая мотивировка др.-греч. μάκαρ, μακάριος и характер распределения рефлексов и.-е. *mă̄k-r-* в древнегреческом и остальных языках (прежде всего в балтийских и славянских) вполне объясняют и само древнегреческое слово и семантическую филиацию продолжателей и.-е. **mă̄k-r-* в отдельных языках. Становится правдоподобным понимание др.-греч. μάκαρ, μακάριος как своего рода по-мазанника, т. е. того, кто прошел соответствующий обряд. Внутренняя форма слов для *помазанника*, как правило, отсылает к обозначению соответствующего действия и вещества — *мазать*, *мазь*. Ср. др.-греч. χριστός, т. е. 'Помазанник' : χρίω (ср. ἔλαιον χρίω τινά в новозаветной традиции, продолжающей в этом отношении библейскую); лат. *ūnctus* : *ung(u)o* : *unguentum* (*unctio*)[49]; нем. *Gesalbte* : *salben* : *Salbe*;

франц. *oint* : *oindre* (*onction*) : *oing*; англ. *anointed* : *anoint* : *anointment* и т. д. Отсюда предположение о том, что и.-е. **măk-r-* (μάκαρ, *mokrъ* и т. п.) есть не что иное, как обозначение особого состояния — свойства, вызываемого приложением действия, кодируемого элементом **mak-*, к некоему объекту. Более конкретно речь могла бы идти о битье, давлении, перемешивании и т. д., т. е. о действии, в результате которого твердая и имеющая форму (упорядоченная) субстанция превращается в мягкую, аморфную, кашеобразную, мокрую (ср. характерную связь значений в этимологическом ряду рус. *мáзать* : др.-греч. μάσσω /μεμαγμένος/ 'давлю', 'мешаю', 'мажу', ср. μαγίς 'месиво', 'тесто': лтш. *muôzêt* 'много и жадно есть'; 'колотить'; 'дурачить'[50], 'мучить'). Принятие этой семантической мотивировки объясняло бы, почему с понятиями собственно мокрого, сырого в древнегреческом связывались слова других корней (ἰκμάς, ὑγρός, νότιος и т. п.). Впрочем, сама изолированность μάκαρ, μακάριος в древнегреческом языке несомненна[51]. Возможно, что круг этимологической родни этих слов мог бы быть расширен и еще более[52].

3. **Spart-* в индоевропейских языках

Ареал распространения этого элемента очень показателен: **spart-* засвидетельствовано в центрально-европейской зоне (балтийский, латинский, фракийский), в южной зоне индоевропейских языков (древнегреческий, хеттский) и на крайнем востоке (тохарский). Тем не менее до сих пор соответствующие факты остаются разрозненными. В сколько-нибудь полном виде они никогда не были собраны. Более того, то, что было предметом анализа, разъединялось и связывалось с разными источниками[53]. В результате — серьезное искажение существенного фрагмента индоевропейского словаря, из-за которого остается в тени интересный вариант развития семантики. Выявить его в общих чертах — цель этой заметки.

Наиболее нейтральные (и, так сказать, семантически «немые») факты, практически всегда игнорируемые, доставляет фракийский язык. Речь идет прежде всего о Nom. propr. разных исторических лиц, засвидетельствованных в разные хронологические периоды (с V в. до н. э. вплоть до римской эпохи) и в разных ареалах (Фракия, Рим, Боспор Киммерийский, Египет) и, наконец, выступающих в более или менее различающихся между собой формах: Σπάρταχος, *Spartacus*, Σπαρτοχος, Σπαραδόχος, Σπόρδοχος и др.[54] Не менее показательны и топонимические данные. Показательно сообщение Стефана Византийского: Σπάρταχος πόλις Θρᾴκης ... τὸ ἐθνικὸν Σπαρτάκιος ἢ καὶ Σπάρταχος (583, 11), из которого можно сделать вывод, что город был назван по имени его основателя (нулевой тип словопроизводства). Как топоним Σπάρταχος входит в ряд других местных названий того же корня: ср. Σπάρτωλος (город в

Боттии, область Македонии на правом берегу Аксия; ср. соответствующий этникон Σπαρτῶλοι) и, как можно думать, фракийские (или общие с ними) по происхождению названия типа Σπάρτη κώμη, Σπάρτον ὄρος (*Steph. Byz.* 583, 15)[55]. Разумеется, определить изнутри значение элемента *Spart-* в этих случаях трудно, и в целом приходится констатировать лишь то, что имя было значимо (т. е. семантическая мотивировка была актуальной для тех, кто пользовался этим именем), во-первых, и что семантика его была положительной, во-вторых. О последнем косвенно свидетельствуют другие имена боспорских и одрисских правителей, поддающиеся этимологизации (ср. Σπαρτοκος καὶ Παιρισαδης, где второе имя объясняется как иранское сложное слово — 'обеспечивающий изобилие' и, видимо, синонимично — см. ниже — первому имени). В самой яркой и практически единственной характеристике вождя рабов Спартака о нем говорится как об οὐ μόνον φρόνημα μέγα καὶ ῥώμην ἔχων (*Plut.* Crass. 8, 3), т. е. подчеркивается сила, мощь, крепость — именно те свойства, которые кодируются (см. далее) корнем **spart-*.

Другой полюс образуют балтийские факты, которые при совершенно ясной и тождественной фракийским примерам форме очень полно выявляют семантику, связываемую в балтийских языках с элементом *spart-*. Достаточно напомнить лишь о части примеров: лит. *spartùs* 'обильный', 'плодородный' (особенно в старых источниках, ср. словари Руига, Руига-Мильке, Нессельмана, Куршата); 'быстрый', 'скорый', 'живой', 'интенсивный', 'энергичный', 'деятельный'; *spartà* 'скорость', 'быстрота', 'темп', 'живость', *spar̃tis* '(быстрый) темп', *spartùmas* 'быстрота', 'энергичность' и т. п., *spartuõlis* (*spartuõliškas*, *spartuoliškùmas*), *spartėti* 'ускоряться', 'становиться быстрее, живее, интенсивнее', *spar̃tinti* 'ускорять' и т. п.; лтш. *spars* 'сила', 'размах' (из **sparts?*; ср., однако, *sparuôties* 'усердствовать', 'проявлять рвение', ориентирующееся уже на *spar-*, а не на *spart-*[56]; прусск. *sparts* как перевод нем. *mächtig* (K III, 55, 17) и *sehr* (K III, 67, 14: *sparts labban* 'sehr gut'); *spartin* 'сила' (K III, 33, 5), *spartisku* (*en stessei spartisku* «an der stercke» K III, 53, 28), *spartint* 'усиливать' и др.[57] Прусские примеры в отношении семантики объединяются с латышскими и архаичным слоем в литовском (кстати, фиксируемым в Прусской Литве). Сама иерархия смыслов в лит. *spart-* также приводит к выводу о том, что с этим элементом связывалось значение обилия и силы как проявления плодородия, спорости, некоего жизненного избытка. Смысловой слой, связанный с обозначением быстроты, скорости, несомненно, вторичен. Он легко объясняется в свете такой параллели, как слав. **sporъ* 'спорый', обозначающий как 'обильный', 'сильный', 'зрелый', так и собственно 'спорый', 'скорый' и т. д. Поэтому есть основания считать, что и фрак. Σπαρτ- передавало тот же круг значений, что и балт. *spart-* в его архаическом слое. Кстати, фракийско-балтийские параллели в связи с элементом *spart-*

имеют продолжение и на топонимическом уровне: уже отмечавшееся Σπάρτη κώμη точно соответствует лит. *Spartų̃ kaímas*[58] в обоих своих членах и теоретически может быть возведено к и.-е. **Spart-* & **k'ŏ(i)mā* (ср. др.-греч. κεῖμαι 'лежу', с одной стороны, и лтш. *ciems*, гот. *haims*, др.-исл. *heimr*, ср.-ирл. *cóim*, *cóem* и т. п.[59], — с другой).

И общие соображения о структуре индоевропейского корня, и конкретные данные предполагают понимание *-t-* как расширения корня. Этимологический контекст комплекса **spar-t-* получает существенное расширение при обращении к формам без этого *-t-*. Здесь достаточно остановиться вкратце на двух совокупностях фактов, значительно расширяющих семантическую основу дальнейших разысканий. Во-первых, заслуживают внимания такие балтийские примеры, как лит. *sparùs* 'пружинистый', 'упругий', 'гибкий', 'бойкий', 'живой'; 'бережливый'; *spãras* 'стропило', 'подпорка', 'стойка', 'опора' (: *spìrti* 'подпирать', но и 'пружинить' и т. д.). Во-вторых, нельзя игнорировать богатую семантическую историю слав. **sporъ*, о которой можно судить хотя бы по тому «разбросу» значений, который свидетельствуется конкретными славянскими языками. Ср. словен. *spór* 'обильный', 'питательный', с.-хорв. *спо̏р* 'медлительный' (← 'неповоротливый' ← 'тучный'), 'длительный'; чеш. *sporý* 'крепкий', 'коренастый', 'сжатый', 'насыщенный', 'плодородный'; 'бережливый' (ср. *spořiti* 'сберегать'); 'емкий'; словац. *sporý* 'щедрый', 'обильный', н.-луж. *spóry*, то же, но и 'бережливый', в.-луж. *spory*, польск. *spory*; рус. *спóрый* 'удачный', 'выгодный', 'успешный'; 'быстрый', укр. *спóрий* 'быстрый', 'успешный', 'объемистый' и т. п.[60] И внутренняя реконструкция семантики праслав. **sporъ*, и данные внешнего сравнения (ср. лат. *pro-sperus*, др.-инд. *sphāra* и т. д.)[61] приводят к выводу, что элемент **spor-* был связан с понятием полноты, набухания-распухания, прибыли, избытка, а также обозначал и сам символ избытка в его вещественном (вегетативном) и персонифицированном воплощении. Ср. слав. **spor-yšь*, **spor-yn-* и под.: рус. *спорышка*, *спорышок* 'двойчатка ореха', *Спорыш*, *спорышенчик*, блр. *спарына* 'двойное зерно', *Спарыш* и т. д. как обозначение мифопоэтического и ритуального персонажа (Nom. propr.), духа обилия, избытка, урожая, выступающего в песнях жнивного цикла[62]. Очень важно то обстоятельство, что эта же лексема обозначает и р а с т е н и е, значение которого мотивируется как 'обильное', 'многоплодное', ср. словен. *sporìš* 'Verbena officinalis', с.-хорв. *спо̀риш* 'тысячелистник' (но и *спо̏р*!); чеш. *spořiš*, словац. *sporýš*, польск. *sporzysz* и т. д.; рус. *спорыш* 'Polygonum aviculare', укр. *спóриш* и т. д. Наличие растения с такой семантикой его названия обусловило и то, что само это растение стало одним из выразительных символов многоплодности, избытка (кстати, именно мотив ч р е з м е р н о с т и объясняет и случаи «ухудшения» семантики слова)[63]. Бесспорность триадической схемы типа слав.

**sporyšь* 'зрелость', 'обилие' : **Sporyšь*, персонифицированный избыток : **sporyšь*, растение — символ плодородия[64], делает оправданным поиск третьего (вегетативного) члена и к фракийской паре **spart-* : Σπάρταχος. Его косвенное отражение можно видеть в др.-греч. σπάρτος 'дрок', 'шильная трава', 'Spartium junceum', используемая для плетения корзин и витья веревок; ср. также σπάρτη, но и σπάρτον 'альфа или эспарто' (многолетняя трава, также употребляющаяся для плетения), 'жгут из дрока', 'веревка', 'канат'; σπάρτιον 'веревка из дрока' и т. п. Этимология этих слов до сих пор оставалась неизвестной[65]. В предлагаемом здесь контексте эти греческие слова (позже они были заимствованы в латинский, где образовали целую словообразовательную семью: *spartum* 'шильник', *spartārius* 'изобилующий альфой', *sparteus* 'изготовленный из альфы', *sparteolus* 'пожарный', т. е. снабженный веревками из альфы, *spartea* 'подошва из альфы' и др.) могут быть сопоставлены как с реконструируемым фрак. **spart-*, так и с балтийскими словами этого же корня. Значения σπάρτος, σπάρτον также отсылают к идее плодородия и обилия жизненных сил. Дело в том, что дрок (σπάρτος) во многих традициях выступает как яркий символ производительной силы (впрочем, известна и иная символическая интерпретация дрока, — ср. «La Ginestra o il fiore del deserto» Леопарди), что очевидно уже и на языковом уровне. Ср. рус. *дрок*, растение 'Genista', 'Linum flavum', 'Chelidonium majus' и т. п. (также фал для подъема снасти, реи) и *дрок* 'ярение', 'неистовство'[66], *дрóка* 'нега', 'ласка', 'холение' и т. п.[67], *дрочить* в разных значениях. Нужно подчеркнуть, что растения с длинными стеблями, кистями, используемые для плетения и витья (к ним как раз и принадлежит дрок — σπάρτος), нередко выступают в мифопоэтическом сознании как символы умножения, увеличения, укрепления, как образы возрастающего изобилия. Иногда и сами продукты плетения и витья (корзины, веревки, сети и т. п.) трактуются в том же ключе[68], ср. такие маркированные образы плетеной верви или нити, как *Catena aurea* или *Sūtrātman* и т. п.[69]

В связи с темой растения для плетения и витья, а также переплетенности, перепутанности и т. д. уместно сделать два важных и до сих пор не отмеченных «подключения» к истории и.-е. **spart-*. Во-первых, речь идет о таких тохарских фактах, как тох. А *spartu* 'клок волос', 'локон', 'завиток', 'кудрявые волосы'[70], 'бахрома'; 'затейливый', 'вычурный', существительное, связанное с соответствующим глаголом и восходящее, согласно ван Виндекенсу, к и.-е. **sportu̯o-s*, Nom. Sg. (к которому в свою очередь восходят и тох. В *spertte* 'поведение', и ст.-лит. *spartas* 'связь') — от *spārtw-*, *sparcw-* 'скручивать', 'сгибать', 'скатывать'[71]. Семантическая мотивировка тохарского слова — то, что изогнуто, скручено, свито, сплетено (переплетено), как и — другой вариант — в лат. *sporta* 'плетенка'. Во-вторых, в указанном кон-

тексте обретает новые возможности объяснения и название Спарты — Σπάρτη [72], суть которых, говоря в общем, состоит в приближении к предложению У. фон Виламовиц-Мёллендорфа считать, что название Спарты было дано «nach dem Riedgrass des Eurotas» [73] или «nach den Binsen des Eurotas». Это сближение названия Спарты с названием растения, не вызвавшее никакого доверия у современников [74], сейчас может быть подкреплено некоторыми существенными аргументами. Прежде всего можно указать на наличие целого ряда подобных топонимов и гидронимов типа фрак. Σπάρτη κώμη, или Σπάρτον ὄρος, или лит. *Spartaĩ*, *Spar̃tas*, распространенных в меридиональном поясе от Балтики до Балкан. Кроме того, стоит подчеркнуть обычность, естественность и распространенность такого принципа называния и семантической мотивировки местных и водных названий. Эти предпосылки позволяют выдвинуть гипотезу, суть которой сводится к тому, что элементом Σπαρτ- некогда могла обозначаться р е к а (ср. мифопоэтический образ реки как переплетения потоков, свивания струй), протекающая у города и известная как Εὐρώτας. Это древнегреческое название реки может, видимо, толковаться как сочетание εὐ-, 'хорошо' и глагольного корня ρω-, связанного как с семантикой силы, здоровья (ср. ῥώννυμι 'усиливать', 'напрягаться', 'быть здоровым'), так и с семантикой бурного, быстрого движения (ср. ῥώομαι 'быстро двигаться', 'стремиться' и т. п.). В обоих случаях Εὐρώτας через свои значения («исполненная большой силы, энергии» или «бурно, быстро текущая» река) соотносился бы с лексемами корня **spart-*, обозначающими, например, в балтийских языках, и силу, энергию, и быстроту, скорость. Уместно напомнить, что Эврот отличается исключительной прихотливостью и бурностью своего течения (начинаясь на склоне горы Βόρεον, он вскоре скрывается под землю, вновь выходя наружу в Скиритидской области; по течению Эврота — много порогов и водопадов). Тем самым Εὐρώτας и Σπάρτη могли бы толковаться как синонимы, как взаимный перевод друг друга. В этих условиях естественно думать, что этимологически и словообразовательно ясное для греков название Εὐρώτας могло быть к а л ь к о й ставшего непрозрачным для более позднего населения названия Σπάρτη. Следовательно, топоним Σπάρτη, предполагающий соответствующий гидроним, должен был принадлежать архаическому слою греческого языка, живая связь с которым была уже порвана, или, вернее, некоему общему для Южной Греции и Фракии субстрату [75]. Этот последний вариант решения пока не отличим практически от варианта заимствования из фракийского или какого-нибудь третьего языка в древнегреческий. То же, конечно, относится и к σπάρτος, σπάρτον и т. п. [76]

И в заключение — еще об одном члене семьи лексем с элементом **spart-* в индоевропейских языках, а именно о хеттском глаголе (I, 1*b*) *išpart-* 'hochkommen'; 'bestehen bleiben'; 'entkommen', 'sich retten'; 'heil davon-

kommen', ср. также *piran arḫa išpart-* 'vor jem. davonkommen'; *šarā išpart-* 'aufspringen'; 'aufstehen'; 'entstehen'; 'zur Regierung kommen'[77]. Хотя многие частные детали, войти в рассмотрение которых здесь не удастся, остаются пока в тени, можно с уверенностью сказать, что глагол *išpart-* надежно включается в проанализированный круг слов. Семантическая мотивировка таких значений, как 'подниматься вверх', 'занимать высокое положение', 'прийти к власти', выступающих в более или менее отчетливых контекстах хеттской «табели о рангах», и — тем более — таких, как 'преодолевать', 'выдерживать', 'освобождаться', 'уйти здоровым (невредимым)', предполагает указание некоего положительного полюса, связанного с возрастанием силы (социальной) или сохранением ее (физически), выведением ее из-под угрозы, из состояния опасности (идея «сбережения», ср. лит. *sparùs* или чеш. *sporý* в значении 'бережливый'), т. е. как раз то, что так рельефно представлено в рефлексах балт. *spart-* и слав. *spor-*[78]. Некоторые хеттские фрагменты, в которых встречается *išpart-*, могли бы быть идеально переведены на литовский или прусский при помощи глагольных форм с корнем *spart-*.

Примечания

[1] Ср.: *В. Н. Топоров.* Из индоевропейской этимологии (I, 1—4) // Структурно-типологические исследования в области славянских языков. М., 1973, с. 140—154.

[2] Замечание о краткости важно в том отношении, что существует бесспорная зависимость между объемом этимологической истории слова, измеряемым числом элементарных изменений «звукового» и «смыслового» состояния (включая и так называемые «нулевые» изменения, когда в данном слове самом по себе изменений не происходит, но меняется связанное с этим словом актуальное окружение, что и вызывает автоматическое «передвижение» данного слова, точнее — некоторых его составляющих, в другой, с точки зрения эволюции — следующий, статус), и объемом описания этой этимологической истории слова. Указанная связь не может быть сведена исключительно к механической зависимости (по формуле «многое о многом»): она всегда указывает определенные параметры этимологической сложности слова, каждый из которых непременно должен быть прокомментирован в описании, и, следовательно, на искомой глубине помогает установить дифференцированное соотношение объекта исследования и его описания, в котором (в описании) проступает некая структура, не зависящая от произвола исследователя (так сказать, от его «внешней» воли), но только от самого исследуемого объекта. Результат этимологического анализа, формулируемый обычно в таком виде, как «слово *k* языка А этимологически связано со словом *l* языка В, и оба они восходят к

слову *m* языка C», находит адекватное отражение в подобных формулах (и здесь уже только от установки исследователя зависит, дать этот результат предельно кратко в виде формулы соответствия или in extenso), но э т и м о л о г и я слова как таковая не может быть сведена к этим формулам. Она сама как бы берет исследователя в свои руки в заставляет его описывать себя ровно с той степенью подробности, которая характеризует ее самое в разрезе ее исторического развития.

[3] Положение дел точнее всего отражается словами — «ein nicht einmütig übersetztes, wohl zur Sippe von *váñcati* gehöriges Epitheton», см. *Mayrhofer*. Lief. 19, S. 124.

[4] Это значение, конечно, подкреплялось и известным образом летящих небесных коней, и обозначением их как *parṇín-* 'крылатые' (от *parṅá-* 'крыло').

[5] П а р я щ и й мыслью поэт также принадлежит к числу стандартных образов, как и «летучий» стих, «слетающая» с небес поэзия и т. п.

[6] Подробный разбор толкований мест, в которых употребляется *vaṅkú-*, и новые предложения по этому вопросу см.: *T. Elizarenkova, V. Toporov*. Vedic *vaṅkú-* // Felicitation Volume in Honour of prof. L. Sternbach. Delhi, 1981.

[7] См.: Ṛgveda-Saṁhita with the Commentary of Sāyaṇāchārya, v. I—V. Poona, 1966.

[8] См.: *H. Grégoire* (avec la collaboration de R. Goosens et de M. Matthieu). Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde // Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mémoires. 1949, t. XLV, p. 148, ср. также p. 127 и сл.

[9] Ср., в частности, λοξὰ βαίνειν, о крабе (*Babrius*, 109, 1); λοξοβάτης χαρχίνος (Batrachomyomache, 295); λοξὸς ὄφις (*Callim*. Epigr., 26) и т. п.

[10] Ср. признание другой пророчицы: *А я иду — за мной беда,* | *Н е   п р я м о   и   н е   к о с о...*

[11] Сюда же, конечно, и авест. *vašta-* 'искривленный', лат. (*con*)*vexus*, ср.-ирл. *feccaid* 'нагибается', 'кланяется' и др.

[12] Это образование интересно тем, что к идее кривизны отсылает не только инфигированный корень *vaṅk-*, но и суф. *-ri-*, с которым связаны любопытные модификации значения. Г. Нейман (KZ, 1958, Bd. 75, S. 88) отмечает присутствие *-ri-* в словах, передающих нечто искривленное, часто — в человеческом теле («Körperteil, an dem eine Krümmung sichtbar ist» или «Teil, der sich krümmt»).

[13] Вероятно, сюда же нужно отнести др.-инд. *vákṣa-* 'грудь' (: осет. ирон. *wæḫšk-* 'плечо', сак. *ḫuṣa* 'какая-то часть тела', из **vaḫša-*, **uḫša-*), *vakṣáṇā* 'грудь', 'брюхо', 'вымя' и т. п. См.: *Mayrhofer*. Lief. 19, S. 121—124, 127.

[14] См.: *Pokorny* I, S. 1134—1135, 1148—1149; *Fraenkel*, S. 1256 и др. В связи с элементом *-n-* см. также: *F. B. J. Kuiper*. Die indogermanischen Nasalpräsentia. Amsterdam, 1937, S. 142.

[15] Ср.: *R. L. Turner*. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Fasc. IX. London, 1966, p. 652—653. Разумеется, при анализе *vaṅkú-* необходимо помнить и о др.-инд. *vaṅka-* 'согнутый', 'искривленный'; 'изгиб реки', которое, по мнению Тэрнера (№ 11191), подверглось влиянию близких по звуковому составу слов из неарийских языков и связывалось, как и *vaṅkú-*, в народной этимологии с *vakrá-*. К *vaṅka-* восходят пали *vaṅka-*, пракр. *vaṁka-*, цыг. *bango*, ория *bāṅka*, бихари *bā̃*, майтх. *bā̃k*, хинди *bā̃k* и другие новоиндийские формы. Ср. также *Turner* № 11192: **vaṅka-*[2], обозначающее дефектность, и № 11193: *vaṅkara-* 'искривленный', 'берег реки', ср. бходж. *bā̃kar*.

[16] При сравнении с *vinklùs* особенно ярко выступает идея отступления от порядка как обычного статуса.

[17] Ср. др.-инд. *váṅkri-*, но *vaṅku-*, т. е. *-r-* : *-u-* при их объединении в лит. *vink-rù-s*.

[18] Ср. *vingur̃ys*, *vingul̃ys* 'угорь' при более обычном *ungur̃ys*.

[19] Круг значений в этих латышских словах предполагает в качестве исходного смысла что-то вроде 'гибкий', 'ловкий' (откуда — 'упругий', 'сильный', 'цепкий'), т. е. положительное (с усилением) отклонение от нормы — прямоты как устойчивого состояния по отношению к кривизне и к гибкости.

[20] Ср. лит. *āt-vanga* 'отдых', 'покой' при *vangùs* ленивый' или прусск. *wangan* 'конец', *wangint* 'кончать'.

[21] См.: *Fraenkel*, S. 1195, 1223, 1256—1257. Существенно, что балтийские языки сохраняют видимо, и безынфиксные формы, ср. лтш. *vaîgs* 'щека' (: нем. *Wange*, др.-в.-нем. *wanga*) и др. Не исключено, что и этимологически неясное лит. *vókas* 'веко', 'конверт' (ср. рус. *вѣко* и др.) может рассматриваться как вариант того же корня без инфикса (в таком случае речь могла бы идти о таких значениях, как 'сгиб', 'покрытие', 'завеса' и т. п.). В этом 'отношении, конечно, очень показательны и такие иранские формы, как согд. *yw'nk* 'articulation', выводимая из **vi-vanka-* или осет. дигор. *iuong*, *iong* 'сочленение', ирон. *ong* (см.: *E. Benveniste*. Études sur la langue ossète. Paris, 1959, p. 15).

[22] Наряду (см. выше) с таким же модусом в сфере дела (движение).

[23] Иначе говоря, кривым путем. В свое время Кейпер, допускавший для *vaṅkú-* подобное значение, полагал, что это слово могло бы объясняться заимствованием из неарийского источника. См. *F. B. J. Kuiper*. Proto-Munda Words in Sanskrit. Amsterdam, 1948, p. 87.

[24] Интересно (в свете поэтических ассоциаций вед. *vaṅkú-*) упоминание *Uśana Kāvya*, певца-провидца, в I, 51, 11, т. е. именно там, где отмечено и слово *vaṅkú-*.

[25] Обращает на себя внимание исключительная близость друг к другу форм, к которым восходят, с одной стороны, *vakrá-*, *vaṅkú-*, а с другой, *vāc* (*vákti*), т. е. соответственно: **ṷok-* (: **ṷo-n-k-*) и **ṷok*^{u}*-* (: *ṷek*^{u}*-*). При этом, видимо, существовали и verba dicendi с инфиксом — **ṷe-n-k*^{u}*-* : **ṷo-n-k*^{u}*-*, ср. тох. А *waṅk-* 'болтать' (о котором см.: *A. J. van Windekens*. Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. V. 1. La phonétique et le vocabulaire. Louvain, 1976, p. 544—545) или рус. *вя́кать* (? — если только это не экспрессивная форма со смягчением, ср. другой тип эмфазы — *вава́кать*), которые в таком случае образовывали бы инфигированный ряд к др.-инд. *vāc* (Nom. Sg. *vāk* : *vákti*), авест. *vaxš-*, лат. *vōx* (: *vocō*), др.-греч. ἔπος, кипрск. ϝέπος и т. п. Соотношение **ṷok-* : **ṷok*^{u} или **ṷek-* : **ṷek*^{u}*-* как раз фиксировало бы отклонение от нормы, одновременно являясь базой для таких figura etymologica, как образы «извилистого слова» (*vaṅkú-* & *vāk* : *vákti*) или «шатающегося, колеблющегося, хромающего слова-речи» (ср. лат. *vacillō* & *vōx*). К *vakra-ukti-* ср. также *an-ukta-* 'несказанное' (при термине ирландской средневековой поэтики *anocht*, обозначающем неправильные формы, которых нужно остерегаться в поэтических текстах).

[26] К связи идеи «кривого», «извилистого» с поэтом-жрецом, очевидной для Ἀπόλλων Λοξίας, ср. многочисленные примеры «искривления», деформации поэтического слова (например, у ирландских филидов), а также обозначения жреца-прорицателя, поэта по признаку кривизны. Здесь, пожалуй, следует назвать один

из наиболее ярких образов. Древние литовские жрецы-поэты носили имя *Krìvis*, *Krivàitis*, от Adj. *krìvas* 'кривой' (ср. *kreivas*). Атрибутом этого жреца была искривленная палица — *krivùlis*. Первый литовский *Krìvis* по имени Лиздейко был именно прорицателем, вещателем судеб и поэтом. Ср. также «кривых» поэтов — слепцов.

[27] См.: *De Heer*. Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής. Amsterdam, 1969, а также: *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 142 и сл., 392 и сл.; *она же*. Миф и литература древности. М., 1978, с. 39, 537.

[28] См.: *Frisk*, II, 162—163; *Chantraine* III, p. 659. Связь с μακρός отстаивали Курциус, Фик, Прельвиц (см. *Boisacq*, s. v.); о древнеегипетском источнике др.-греч. μάκαρ писали Краппе (Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 1940, t. 14 (66), p. 245) и Хеммердингер (Glotta, 1968, Bd. 46, S. 240).

[29] Ср. у Гомера οἱ μάκαρες — о богах.

[30] Этим именем назывался и город О а с и с в Древнем Египте.

[31] Подобное употребление открывает, видимо, доступ к пониманию такого выражения, как βάλλ' ἐς Μακαρίαν; ср. *Куда М а к а р телят не гонял*. К образу страны Макарии ср. также образ Св. Макария, который, судя по его житию, живет на к р а ю земли или должен простоять три года в з е м л е.

[32] Достаточно сослаться на обширную литературу (см. прежде всего: *De Heer*. Op. cit.) или на такие диагностически важные случаи, когда, например, значения 'умереть' и 'стать богом (или героем)' передаются одним и тем же словом.

[33] См.: *С. М.* и *Н. И. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 101 и сл.; ср. также *В. Н. Топоров*. Др.-греч. μάκαρ, μακάριος и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 39—46.

[34] Характерно, что в ряде случаев мак в колодец бросают именно маленькие дети.

[35] Ср. другой вариант той же мифологемы, где речь идет о попавшем в беду, исчезнувшем, утонувшем *Семене*, ср. *семя, семена* — аналогично *Макар* : *мак*.

[36] Ср.: *Я тебя туда спроважу, куда Макар телят не гонял*; — *На бедного Макара все шишки валятся*; — *Макара дву-раз не женят*; — *Таким Макаром* и т. п.

[37] Сто́ит напомнить, что огонь и вода (молния и дождь) суть те орудия, которыми Громовержец поражает своего противника, в частности, младшего сына.

[38] Ср.: *Коли на М а к р и н у м о к р о, то страда ненастная* (19 июля); *М а к р и н а м о к р а, и осень м о к р а*... и т. п., а также *Макрину делать*, о купании в засуху баб и девок в одежде с целью вызвать дождь. Характерно, что *Макарий* участвует в наговаривании на воду в заговоре, приведенном у Блока («Поэзия заговоров и заклинаний». — В кн.: *А. Блок*. Собр. соч., т. 5. М.—Л., 1962, с. 53), там же и *Марья*.

[39] Персонифицированные образы «мокроты» могут быть продолжены. Ср.: *в день М о к и я м о к р о, и все лето мокрое* (11 мая) и др. Если идти еще дальше, то восстанавливается схема *Перун* (громовержец) — **Перынь* (его жена, имя которой подтверждается, в частности, балтийскими, германскими, древнеиндийскими данными) при **Мокр-* (*Макар, Мокий* и т. п.) — *Мокрина* (*Макрина*), *Мокошь* и т. п. с тем же распределением ролей. Ср. др.-рус. *Мокрошь, Мокрешь*, название Водолея. Ср. также балканский ареал топонимов типа *Макреш* (**Makr-ešь*), *Макрешане*, Μάκρυσι, Μακρύσια, о которых см.: *I. Duridanov*. Die Hydronymie des Vardarsystems als

Geschichtsquelle. Köln—Wien, 1975, 132, 195, 201, 361; *он же*. Принципы установления славянских топонимических ареалов на Балканском полуострове // Перспективы развития славянской ономастики. М., 1980, с. 41—42.

[40] Имя Μάκαρ, Μακαρεύς носили сын Гелия и Роды (Il. 24, 544); сын Эола; один из спутников Одиссея; лапиф на свадьбе Пирифоя.

[41] Ср. о крещении водой и Духом Святым — Мф. 3,11, 16; Мк. 1, 8, 10; Лк. 3, 16; Ио. 1, 26, 31, 33 и др. Согласно святоотеческой традиции в таком крещении водою и Духом человек вступает на путь спасения и получает при этом блаженство — «сугубую благодать» — «благодать через воду» и «благодать Духа» (Св. Кирилл Иерусал. Catech. IV). Характерно, что и благодать Духа, сошедшая на апостолов в день Пятидесятницы, уподобляется излиянию «духовной воды» (Catech. XVII, 14).

[42] Ср. соответственно — святая вода (само и.-е. **k'u̯en-to-* сохраняет еще связи с водной субстанцией) и святой огонь. Уместно предположить, учитывая обильные типологические параллели, что эта последняя была исходной, что опять возвращает нас к двуединому мотиву воды и огня.

[43] К связи μάκαρ с в о д о й ср. Острова блаженных, название оазиса и т. п. Ср. и более широкий «водный» контекст смерти — похоронная ладья (или корабль), перевоз покойника через реку или море и т. п.

[44] Следы этого корня известны, видимо, и в древней Италии. См. *Makra*, Μάκρα, название реки, впадающей в Лигурийское море и отделяющей Этрурию от Лигурии. Нельзя пройти и мимо наименования некоторых островов, получивших (хотя и вторично) название *Macaria*, Μακαρία за их особое плодородие (ср. Лесбос, Родос, Кипр; на последнем есть и город того же имени). В Мессении этим именем называли долину по течению реки Памис (*Strab.* 8, 361); около Марафона был и с т о ч н и к Μακαρία, названный, как считалось, в честь дочери Геракла Макарии, выступающей (правда, безымянно) в «Гераклидах» Еврипида. Эта безымянность получает целесообразное объяснение: «Имя Макария (блаженная) в V в. до н. э. уже получило значение "покойница" (Роде Psyche 283). Понятно, что при жизни дочь Геракла так называться не могла. Это имя ей было дано лишь после смерти. Вероятно, дело происходило так: когда дочь Геракла была поражена жертвенным ножом, ее тело внезапно исчезло, а на том месте, где ее кровь коснулась земли, появился источник. Тогда старшая жрица объявила, что ее богиня приняла убитую к себе как свою "сопрестольницу", что она отныне — героиня и наречена "Макарией", как и источник. Все это рассказывал Демофонт в третьем акте. Так как действие потеряно, то имя Макария и не сохранилось в тексте Еврипида, но сохранилось в списке действующих лиц. При этом объяснении понятно, почему на картине Аполлодора дочь Геракла имени не имела: художник не мог дать живой деве то имя, которое она получила лишь после смерти» (см.: *И. Ф. Анненский.* Алтарь милосердия // Еврипид. Драмы, т. II. М., 1917, с. 23). Хотя У. фон Виламовиц-Мёллендорф заключал, что образ Макарии выдуман Еврипидом (De Eurip. Heraclidis IX), в этом образе реализуются глубинные мотивы мифа — смерть как жертва (причем добровольная, а не по жребию, как предлагает Иолай) ради спасения других: *О нет, оставь, старик. Я не хочу | Быть жертвою по жребию; иль этим | Стяжала бы любовь я? Если ж душу | Вы примете мою и умереть | Дадите мне за них по вольной воле, | Без всякого насилья, — я готова…* — Можно напомнить, что Канарские острова, к западу от Африки, славившиеся своей

красотой и изобилием, назывались αἱ τῶν μακάρων νῆσοι или — в латинском варианте — *Fortunātae insulae*. Разумеется, нужно не забывать и о других отражениях элемента **mak-* в очерченном ареале (ср., напр., Μάκεστος, *Macestus*, левый приток Риндака в Мисии, при Μάκιστος, *Macistus* в Элиде /если это не то же, что μήκιστος 'длиннейший'/ и др.).

[45] *E. Benveniste*. Origines de la formation des noms en indo-européen. Paris, 1935, p. 18; *E. Schwyzer*. Griechische Grammatik, Bd. 1. München, 1939, S. 519 и др. Ср. у́же: *K. Brugmann* // IF, 1905, Bd. 18, S. 434.

[46] Из форм с аналогичным элементом *-r-* ср. лат. *māceria*, *māceries*, о стене (собств. — 'вылепленное из глины', 'глинобитная стена'). Латинское слово исключительно интересно в том отношении, что оно входит в единый, круг лексем, отсылающих как к мотиву мокрого, размокшего (и.-е. **mă̄k-/r-/*), так и к мотиву размягченного, ослабевшего, измученного, худого, чахлого, «вытянутого» (и.-е. **māk'-* : **mək'-*, **mək'rós* /!/, см. *Pokorny* I, S. 699). Ср. лат. *mācerātio* 'вы-, размачивание', напр., *calcis*. Vitruv.), но и умерщвление (*carnis*) при *mācero* 'делать мягким', 'ослаблять', 'мучить', 'изводить', *macēsco* 'худеть', 'чахнуть', 'истощаться' (: *mācerēsco* 'размягчаться'). Тем самым как бы перебрасывается мостик между двумя разными индоевропейскими корнями, что вынуждает — в известной мере — обратить внимание и на такие рефлексы и.-е. **mək'rós*, как др.-греч. μακρός (ср. μᾶκος, μῆκος; ср. Μακεδόνες : μακεδνός 'стройный'), лат. *macer* 'худой' (: *maceō*, *maciēs*), др.-исл. *magr*, др.-в.-нем. *magar*, нем. *mager* 'худой', авест. *mas-* 'длинный', может быть, хетт. *maklanteš* 'худой' и т. д. (ср. известный алтайский мифопоэтический мотив битья, в результате которого герой становится очень х у д ы м /или, наоборот, расплющенным, т. е. толстым/, но и очень д л и н н ы м, высоким).

[47] Ср. хотя бы такие любопытные контексты, как лит. *M a k a r á i į vandenį ir pasinėrė*, т. е. примерно «Скользь (или: бултых! — *makarái*, Interj.) в воду и нырнул» — при *mãkaras* 'подвижный, бойкий человек', 'непоседа', 'тот, кто болтается, мешает' (ср. *mãkalas* 'болтень', 'мешалка', и т. п.), *makaráila*, *mãkaris* (ср.: *Ko tù čia m ã k a r i o j i kaip koks m ã k a r i s*), *mãkariuoti*, возможно, и *makãryti*, что ставит под серьезное сомнение традиционную этимологию некоторых из этих слов. К связи таких смыслов, как 'бить', 'колотить' и т. п., с обозначением чего-то непоседливого, прыткого, юркого, ср. рус. *шибкий* (: *шибáть*), *бóйкий* (: *бить*) и т. п.

[48] Ср. *таким Макаром*, т. е. 'таким о б р а з о м'. В обоих случаях просвечивает идея у д а р а (ср. выше о *макнуть*, а также *разúть* : *об-раз*).

[49] Ср. *uncta aqua* как обозначение грязной воды.

[50] Сочетание этих смыслов точно (и, видимо, не случайно) описывает самые характерные черты шутовского персонажа из италийской ателланы, о б ж о р у, д у р а ч к а и труса, которого постоянно б ь ю т, толстого Маккуса (лат. *Mac/c/us*). Уже давно было показано (см. *A. Dieterich*. Pulcinella. 1897, S. 90), что это слово обозначает бобовую к а ш у (размягченное, смешанное, полужидкое) и что оно связано с итал. *maccaroni* как персонификацией национальной еды (ср. *Джованни Маккарони* как мучное блюдо) и шута, глупости. См.: *О. М. Фрейденберг*. Указ. соч., с. 175—176). Ср. также «макаронический» язык, стих и т. п. как образы хаотического смешения разъятых частей. Языковая форма *Mac(c)us*, *maccaroni* в конечном счете, видимо, отсылает нас к продолжениям того же самого и.-е. **mă̄k-r-* : **mă̄k-*. Следовательно, и италийские

факты входят в игру разбираемых мотивов. Более того, они помогают обратным образом вернуться к др.-греч. μάκαρ-, ср. Μακκώ, имя тупой женщины (Suid.), неотделимой от *Maccus*'а; μακκοάω 'быть тупоумным' (ср. к внутренней форме — *(на)битый дурак*); μακέλη 'кирка' и под. (ср. *било*), с которым, возможно, связаны лит. *makãras*, о палке, дубине, и не вполне ясное арм. *markeł* 'кирка' (ср. *Frisk* II, S. 163—164) и др.

[51] Показательно, что μάκαρες применительно к покойным в прозе отмечено лишь один раз — у Платона. В этом смысле такое употребление слова можно считать признаком поэтического языка.

[52] В другом месте (указ. соч., с. 44—46) была высказана гипотеза о лингвистической и культурно-исторической возможности привлечения к разбиравшимся здесь фактам названия фантастического животного (обычно гибридной природы) — др.-инд. *mákara-*. В разных формах это слово отражено в очень широком ареале, подвергшемся влиянию индийской культуры (от Пянджикента, Хотана, Монголии до Юго-Восточной Азии), ср. наряду с новоинд. *makar*, *magar* и др. х.-сак. *magara-*, *mara-*, тох. AB *mātār*, монг. *matar*, маньчж. *madari*, сантали *mańgar* и т. п. Существенно, что сколько-нибудь правдоподобный туземный (доиндоарийский) источник пока не известен. Вместе с тем некоторые ведущие черты макары (вода, плодородие, жизненная сила, счастье) отсылают к уже разобранным выше мотивам. Макарка в воде, в глубине колодца, конечно, живо перекликается с макарой в океане. Сам океан называется «жилищем макары» (ср.: *evaṁ hi khanatāṃ teṣāṃ samudraṃ makarālayam*... «пока таким образом они выкапывали океан, жилище макары...» (Mahābh. III, 105, 23). Во всяком случае эта тема требует возвращения к себе.

[53] Так, древнегреческие и балтийские факты разводятся по двум разным корням — **sper-* 'вертеть', 'вращать', 'крутить', 'плести' и **sp(h)er-*1 'дергать', 'топтать (ногами)', 'биться', 'быстро двигаться' (см. *Pokorny* I, S. 991—993); данные же других языков игнорируются вовсе.

[54] Ср. единичные формы типа *Spartico*, *Isparticus*, Σπάρτυκος и др. Собрание данных см.: *D. Detschew*. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957, s. v. (Дечев же сопоставляет фракийское слово с др.-греч. σπείρω, σπάρτον; ранние соотнесения с лат. *sparus*, *-um* 'копье', др.-в.-нем. *sper* и др. полностью исключены); *V. Velkov*, *A. Fol*. Les Thraces en Egypte greco-romaine // Studia Thracica, 1977, 4, p. 60—61. Формы на -δοκος, -τοκος отражают на себе влияние других династических одрисских имен типа Αμαδοκος, Σάδοκος и др. В них видят иногда иранский элемент. См.: *K. Vlahov*. Sind die Wortteile -ΔΟΚΟΣ, -ΤΟΚΟΣ u. a., die in zweistämmigen PN auftreten, thrakisch? // Živa Antika, 1966, XV, S. 305— 319; *Idem*. Areale und ethnogenetische Distribution der thrakischen Personennamen // Studia Balcanica, 1971, V, S. 195—196.

[55] Подробный анализ см. в статье автора: Фрак. Σπάρταχος в индоевропейском контексте // Onomastica Jugoslavica, v. 9, 1982 (сборник, посвященный Ф. Безлаю).

[56] То же относится и к *spar̃īgs* 'напористый', 'энергичный', 'ревностный', 'сильный', *spar̃ība* и т. п.

[57] См.: *Fraenkel*, S. 861— 862.

[58] Ср.: Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II dalys. Vilnius, 1976, p. 286. Ср. также лит. *Spar̃tas*, озеро, о котором см.: Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963, c. 153; *A. Vanagas*. Lietuvos TSR hidronimų daryba. Vilnius, 1970, p. 50.

[59] Оба элемента сочетания **Spart-* & **k'ōim-* обнаруживают семантическую близость: и тот и другой корень могут обозначать некий материальный избыток, приплод, достояние; ср. лит. *keimarỹs*, *keimerỹs* 'сросшиеся вместе плоды', 'двойчатки', 'спорыш' (кстати, слово *спорыш* содержит тот же элемент, что и **spar-t-*, см. ниже), с одной стороны, и др.-греч. κειμήλιον 'достояние', 'ценность', 'сокровище', 'имущество' — с другой.

[60] Сюда же, конечно, относятся и такие имена, как болг. *спор* 'прибыль', 'урожай', блр. *спор* 'успех', 'прибыль' и т. п.

[61] Ю. Покорный (I, S. 983) связывает этот круг слов с и.-е. **sp(h)ē(i)-* : **spī-* : **sphē-*, а также **sphə-ro-*, которое ошибочно отделено от **sp(h)er-* 'попирать', 'пружинить(ся)', 'бросать' (ср. нем. *schnellen* 'бросать'; 'пружинить', 'подскакивать' при *schnell* 'быстрый', 'спорый', а также эти же значения в лит. *spart-*, см. выше).

[62] Ср.: *Ай хадзіў Спарыш з канца вуліцы ў канец...* или: *А наш пригонятый, | Белый, кудреватый, | По полю ходит | Да жней пригоняет... | Спасибо, спорышенчик, | Что по полю ходил...* и т. п. Между прочим, подобные тексты распевались и после первой брачной ночи, которая и сама нередко уподобляется жатве. Отсюда и другие возможности толкования слов *спорыш*, *спорышенчик*. Ср. также соответствующий глагол со значением 'умножить', 'прибавить' (укр. *Спори, Боже, хліба-соли і всього доволі*; рус. *Спори, Боже, мучица, а водицы и сама приспорю*; или белорусское обращение к Спорышу с просьбой *прыспорыць і ў домі, і ў полі, і ў клеці, і ў печы*).

[63] Ср. рус. *спорышóнок* 'уродливое яичко', 'выносок', 'запороток' и т. п.

[64] Ср. фрагментарно близкие типы: **por-* 'сила', 'зрелость': *Поревит* (*Poreuithus* в латинской записи, ср. др.-греч. Πόρος, старейшее /«сверхзрелое»/ божество); **jar-*: *Ярила*, *Яровит* : *яровое*; лтш. *jumis* : *Jumis*; др.-инд. *bhaga-* : *Bhaga-* и т. п.

[65] Ср.: «Pas de rapprochements hors du grec» (*Chantraine* IV, p. 1033); «Die übrigen Sprachen helfen nicht weiter» (*Frisk* II, S. 758—759); см. также *Boisacq*, s. v.

[66] Ср.: *Весной на скотину нападает дрок* (см. СРНГ, 8, 1972, с. 198).

[67] Ср.: *Я у матушки в дроке сердешной* (там же, с. 198) или: *Жил-был я у батюшки единый сын; во дрокушке был у матушки, и во люби был у батюшки. Охвоч-то я был, молодец, гулять-разгуливать...* (*Ф. Сологуб*. Ванька-ключник и паж Жеан — по материалам народных песен о Ваньке-ключнике).

[68] Естественно, лат. *sporta* 'корзина', 'плетенка' или лит. *spar̃tas* 'Band' относятся к анализируемому здесь комплексу.

[69] Ср.: *M. Eliade*. Spiritual Thread, *Sūtrātman*, *Catena Aurea* // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960, S. 47—56.

[70] Ср. выше о кудреватом Спорыше.

[71] См.: *P. Poucha*. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Praha, 1955, p. 385 (*spartu* 'cirrus', 'cincinnus'); *A. J. van Windekens*. Op. cit., p. 436—438. Сам глагол тох. A *spārtw-*, *sparcw-*, *spärt-*, тох. B *spārtt-*, *sport(t)-*, *ṣpyārt-*, **ṣpärt(t)-* 'вращаться', 'поворачиваться', 'вести себя'; 'оказываться' (тох. A) и т. п. (ср. тох. A *spārtweñc*, Conj. act., *spārtwlune*, *swārtwlune*, Subst. deverb., *spārtwā*, Praet. act., *saspārtu*, Partic. praet. caus. и др.; тох. B *spārttau*, Conj. act., *spārtallñe*, Subst. deverb., *paspārttau*, Partic. praet., *ṣpyārta*, Praet. act. caus., *peṣpirttu*, Partic. praet. caus., *spertte*, Subst., *eṣpirtatte*, Adj. privat.), для которого ван Виндекенс полагает в качестве исходного значение 'tourner' (и соответственно всю семантическую эволюцию рассматривает по аналогии с и.-е. **u̯ert-*, ср. др.-инд. *vṛt-* и т. п.), связывается этим исследователем с такими рефлексами

и.-е. **sper-*, **sper-t-*, как др.-греч. σπεῖρα, σπάρτη, σπάρτον, ст.-лит. *spartas* (ср. также: Orbis, 1970, t. 19, p. 440 и сл.). Однако при определении исходного значения глагола нужно помнить, что элемент *-w-* отсылает к именному элементу *-u-* (тох. А *sparcw-*, строго говоря, предполагает **spart-eu-*); следовательно, важно знать исходное значение самого имени (Subst., Adj.). Вообще «разброс» значений в глаголах с элементом *spart-* по разным индоевропейским языкам несравненно шире и рельефнее, чем в соответствующих существительных или прилагательных.

[72] Уже в классической древности Σπάρτη сопоставлялось (но только в виде сугубой шутки) с др.-греч. σπάρτον, σπάρτιον, см.: *Kratinos*, frg. 110 K I. 49 y Poll. X, 186 и *Aristoph*. Av. 815 f. Ср.: Schol. Eustath. Il. 294, 33; Od. 1394, 52.

[73] См.: *U. van Wilamowitz-Möllendorf.* Die Ilias und Homer, S. 337; ср.: *Idem*. Pindar, S. 323.

[74] Отрадно, что Шантрен счел возможным (правда, без каких-либо разъяснений) назвать это сближение «plus plausible», чем более или менее традиционное соотнесение с др.-греч. σπείρω. См.: *Chantraine* IV, p. 1033. Ср. ядро семантической мотивировки уже в словах спартанки Елены из одноименной трагедии Еврипида: Σὲ γὰρ ἐκάλεσα, σὲ δὲ κατόμοσα, | τὸν ὑδρόεντα δόνακι χλωρὸν | Εὐρώταν, θανόντος... «Тебя призываю я с клятвой | Тебя, в тростниках зеленых | Еврот мой студеноструйный...» (348—350). Впрочем, в более широкой перспективе эта мотивировка, пожалуй, не исключала бы и связь указанных слов с др.-греч. σπείρω 'сеять' и т. п., ср. особенно σπαρτός 'посеянный', Σπαρτός, о «спартах», выросших из посеянных Кадмом зубов дракона (ср. в «Вакханках»: *Теперь же из дому, пожалуй, выгнан | с позором буду я, — великий Кадм, | Тот Кадм, что здесь, посеяв род фиванцев, | Такую жатву дивную собрал...*, ср.: ...ὃ τὸ Θηβαίων γένος | ἔσπειρα κἀξήμησα κάλλιστον θέρος (1314 — 1315), что отсылает к кругу слав. **spor-* и т. п., акцентирующему скорее результат сеянья, чем само сеянье (в таком случае соотношение **sper-* : **spor-* могло бы интерпретироваться в терминах действия и его результата, начала и конца единого действия — получения приплода, урожая). О σπάρτος см.: *Paus*. IX 10, 1; *Apollod*. III, 4, 3—5; *Plat*. Tim. 42d.

[75] Ср. отсутствие древнегреческих вариантов типа *σφαρτ, σφορτ (и.-е. **sp/h/er-*) при σπυρίς 'плетеная корзина', но ионийск. σφυρίς (иногда через σπυρίς и этрусское посредничество объясняют и лат. *sporta*) или же σπαίρω 'дергаться', 'метаться', но σφυρόν 'лодыжка', 'пята' и т. п.

[76] См.: *В. Н. Топоров*. Др.-греч. Σπάρτη и фрак. *spart-* // Симпозиум «Античная балканистика. Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика. История. Археология». 2—4 декабря 1980 г. М., 1980, с. 55—59.

[77] См.: *Friedrich*, S. 90. К естественному хеттскому анлауту на *i-* ср. аналогичную форму фракийского Nom. propr. *Isparticus* (CIL 10, 1974).

[78] В качестве типологической параллели, объединяющей глагольные значения в хеттском и литовском с семантикой зрелости, силы, избытка, ср.: *спешить* ('быстро идти', 'торопиться', ср. лит. *spar̃tinti*) — *успевать* (в частности, 'успешно продвигаться', 'иметь успех' и т. п., ср. хетт. *išpart-*) — *поспевать*, *спелый* (т. е. находящийся в силе, в состоянии зрелости, изобилия, ср. лит. *spartùs* и др.).

1982

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ III (1—3)

1—2. Балто-балкан. *kĕ̌t-, *gaur-

Относящиеся сюда слова не ограничиваются балтийским и балканским ареалами, хотя именно эти два ареала заслуживают особого внимания в связи с анализом обозначенных лексем. Дело не только в том, что балтийские (как и славянские) и балканские языки сохранили наибольшее количество соответствующих примеров (причем как раз из числа самых показательных), но и в том, что оба эти ареала обозначают пределы некоей зоны, соединяющей в меридиональном направлении Балтику с Средиземноморьем и характеризующейся, как было показано в ряде предшествующих работ, определенными этнолингвистическими и культурно-историческими связями уже с достаточно древней эпохи (ср., напр., исследования М. Гимбутас). Есть и еще одно основание вернуться к проблематике древних балто-балканских связей: анализ указанных лексем, относящихся, в частности, к обозначению ландшафта, позволяет заполнить языковыми фактами и промежуточное между юго-восточной Прибалтикой и Балканами пространство. При этом особо рельефно выступает роль Карпат и смежных с ними областей, места, являвшегося в определенный и достаточно длительный период главным узлом, в котором сходились пучки балто-балканских изоглосс. Более того, можно предполагать, что именно в Карпатах продолжения *kĕ̌t- и *gaur- фиксируют с наибольшей четкостью свою «ландшафтную» отнесенность. Тот факт, что Карпаты с их специфическими природными условиями образуют зону с высокой степенью эндемических языковых элементов, не противоречит целесообразности поиска соответствий некоторым бесспорным карпатизмам как к югу от Карпат, так и к северу от них.

В этой связи уместно вернуться к одному из наиболее известных и диагностически важных карпатских оронимов — рус. *Бескиды*, укр. *Бескиди*,

Бещади, польск. *Bieskidy*, *Bieszczady*, венг. *Beszkéd* и т. п. В соответствии с последней и наиболее перспективной этимологией [1], это название восходит к иллирийскому сложному слову, обозначающему буковый лес, — **biz-kēt-* (*kit-*), ср. *Буковина* [2]. Название леса, содержащее тот же корень, представлено в связи с горой — τὸ Κέτιον ὄρος (*Ptol.* II, 14, 1; 15, 1) и соотносимо с Венским лесом (на границе с Верхней Паннонией около Карнунтума), или *Citius mons* (*Liv.* 43, 21) в Эпире. Правдоподобна связь этих названий с такими, как *Citium*, местечко в Македонии, к югу от Эдессы (*Liv.* 42, 51), Κίτιον (лат. *Citium*), город на южном берегу Кипра [3], возможно *Citua* (*Rav.* IV, 19, вар. — *Situa*), местечко в Далмации и Паннонии [значение 'лес' в этом названии могло быть актуальным, о чем, возможно, свидетельствуют соседние названия с корнем **derv-* 'дерево' ('деревья' → 'лес'); собственно, *Citua* находится между *Derva* и *An-derva* [4]; *-ṷa* в *Citua* могло бы объясняться в связи с *-va* в топонимах с корнем **derv-*], и некоторые другие.

Разумеется, многое в связи с корнем **kĕ̄t-* остается не вполне ясным. В частности, ни соответствия иллир. **kĕ̄t-* (*kit-*) в других индоевропейских языках, ни тем более этимология этого элемента неизвестны. Более того, даже само значение 'лес' — при всем его правдоподобии — определяется лишь на ощупь, сугубо условно. В наиболее надежных источниках элемент **kĕ̄t-* сочетается с обозначениями горы (ὄρος, *mons*). Поэтому целесообразно попытаться выяснить семантическую мотивировку значения **kĕ̄t-* и, следовательно, связать этот корень с надежным кругом апеллятивной лексики. Однако до этого стоит обратить внимание на этимологически темную группу местных и водных названий, также, видимо, восходящих к корню **kĕ̄t-* и зафиксированных к северу от Карпат, в частности, в балтийском ареале. Прежде всего ср. прусские названия типа *Kethen*, 1387, *Keythene*, 1392, *Kyten*; *Kethein*, 1468, позже — *Köthen* [5] и, возможно, такие Nom. pr. как (*Mertin*) *Kettenyn*; *Ketawe*, 1364; *Kethow*, 1396 [6]. На основании этих примеров восстанавливаются сочетания корня **kĕ̄t-* с суффиксами, в состав которых входят элементы *-v-* и *-n-*: **kĕ̄t-en-*(*-ein-*, *-in-*) и **kĕ̄t-av-*. Не исключено, что прусским фактам соответствуют восточно-балтийские топонимические и гидронимические примеры, остающиеся в изоляции и поэтому обычно не объясняемые. Ср. лит. *Ketãviškės*; *Ketū̃nai* [7]; *Ketū̃nka* [8]; лтш. *Ķętas*, *Ķetes*, *Ķetišķi* (?) [9] и др.; верхнеднепр. *Четовка*, *Четово* и т. д. [10]; следует заметить, что в наиболее достоверных случаях первичным является водное название (а местное — вторичным), на что намекал уже К. Буга. Если балтийские факты восходят к тому же корню **kĕ̄t-*, о котором говорилось в связи с карпатскими, балканскими (и даже восточно-средиземноморскими) [11] параллелями, то существенной представляется совершенно новая сфера применения этого корня — гидронимия. Но уже раньше не раз демонстрировалось различие в отнесенности к частям ланд-

шафта общих языковых элементов на Балканах и в Прибалтике, что, конечно, в значительной степени определялось резкими различиями в типе ландшафта. Впрочем эти различия, несколько усложняющие на первых порах установление семантического инварианта для столь разбросанных в «смысловом пространстве» конкретных примеров, на более поздней стадии исследования оказывают неоценимую помощь, позволяя идти вглубь (не останавливаясь на верных в принципе, но предварительных решениях) и ориентируя на наиболее строгое определение исходного значения — вне случайных и производных смыслов.

Помня о специфике этой ситуации, кажется соблазнительным связать указанные выше топонимические и гидронимические факты с апеллятивным корнем **kẽt-*, лучше всего отраженным в балтийском и — с известными ограничениями — в славянском. Прежде всего речь идет о двух литовских лексемах, которые при этимологическом описании оказываются разъединенными (см. *Fraenkel*, 246—247), а именно о: 1) лит. *keterà* [*kẽtaras*/ *keteria*, *keteris*, но и *sketerà*, *sketarà*, *skẽtaras* и др., ср. *sketẽlis*; сосуществование двух вариантов анлаута (*k-*, *sk-*) постоянно отмечается в этой группе слов], которое обозначает не только 'загривок; щетину на хребте; хребет (у лошади); грудь (у лошади)' [12], но и 'верхушку; вершину; гребень; конёк (навершие); удлиненную возвышенность на пашне («nutįsęs pakilimas dirvoje»); гребень борозды' («vagos viršus») и, более того, нередко употребляется, когда речь идет об обозначении возвышенных частей ландшафта (ср. *kalno ketera* 'горный гребень', *kalnų ketera* 'горный хребет; кряж; горная гряда', ср. Κέτιον ὄρος, *Citium mons* и другие убедительные примеры [13]), и о 2) лит. *kẽsti* (*kèčiu*, *kèčiau* < **kèt-*, ср. *kètóti* и т. п., с чем связано и слово, обозначающее 'зонт' — *kẽtis* /: *skẽtis*, то же/, также 'амплитуда; размах; охват' [14]) 'раздвигать; расширять; растопыривать; топырить; таращить; развертывать; раскрывать' и т. д. (см. LKŽ V, 644 и сл. и *skẽsti* — LKŽ XII, 845—847) [15].

Учитывая семантику этих двух групп слов (верхушка, выступ, гряда как нечто выдающееся, торчащее, топырящееся, ощетинивающееся, взятое в размах, в расширении, в развороте и т. п.) и сосуществование двух вариантов корня **kẽt-* : **skẽt-*, приходится сделать заключение о несомненности связи этих балтийских примеров со слав. **čet-* : **ščet-* (из **sket-*), которые реализуют такие значения, как 'щетина; щетка; хвоя; кисти; грозди' и т. п. (ср. рус. диал. *щеть* 'частокол; тын из кольев, жердей стойком' (Даль) — при *щети́ть*). И балтийские и славянские примеры взаимно высвечивают и проявляют общие смыслы. Ср. лит. *sparnuoti pusnykai nusukę paaudriui plienines keteras* (LKŽ V, 648) при рус. *стальной щетиною сверкая*... у Пушкина (*ket-era* : **sket-ina* > *щетина*) [16] или определение элемента *щет-* в словаре Даля — «что топорщится, пырится как щетина» (IV, 1505) — при том, что 'пырится; топорщится' могут пониматься как значения лит. *kẽsti*.

и, следовательно, давать основание межъязыковой figura etymologica: *kėt-* [*kẽsti*] & [*s*]*kėt-* [*щетина*], т. е. 'щетиниться щетиной'. Эти же примеры открывают подход к семантической мотивировке иллир. **kēt-*, которое — в свете сказанного — должно пониматься как то, что щетинится, топорщится, образует выступы, гряду вершин и т. п. С этим определением, кажется, согласуются и лес [например, хвойный, с его островерхими, щетинообразными верхушками, образующими своего рода зазубрины, ср. с.-хорв. *čètina* (**ket-ina*) 'еловая, сосновая хвоя, иголка', но и 'щетина', чеш. *četina* 'хвоя; иголка', диал. *četyna*, то же, словац. *četina*, *čecina* 'хвоя', польск. диал. *czaczina* 'хвоя; иголки хвойных деревьев'; болг. *чѐтина* 'можжевельник', но и 'щетина', макед. *четина* 'щетина'; в.-луж. *čeć* 'гроздь; связка (напр., орехов); кисть' и т. п.[17]; ср. также продолжения **ščet-* ('щетина; щетка; чесалка; кисть; ограда' и т. п.), в том числе довольно многочисленные примеры обозначения словами этого корня растений щетинообразного вида], и гора, точнее — гряда горных пиков, островерхих возвышений, серия выступов. Иначе говоря, корень **kĕ̄t-*, видимо, связывается с комплексом горы, поросшей лесом, причем и в конкретных условиях в этом комплексе мог актуализироваться то первый (гора), то второй (лес) член, что хорошо известно и по другим примерам, в частности, из карпатского и балканского ареалов. Эта семантическая двойственность представлена и в основной лексеме для обозначения горы — слав. **gora* 'mons' — при болг. *горà* 'лес', лит. *girià* 'лес', прус. *garian* 'дерево' (ср. болг. *горун* 'вид дуба', с.-хорв. *горун*, рум. *goron*, *gorun*, заимствование из славянского, и т. д.). Такой семантической мотивировке элемента **kĕ̄t-* в связи с обозначением поросшей лесом горы вполне соответствуют и мифопоэтические образы Карпатских гор и лесов, как они зафиксированы в народной словесности и в отдельных произведениях художественной литературы[18].

В случае, если объяснение иллир. **kĕ̄t-*[19], приуроченного к Карпатам (ср. *Бескиды* и др.), верно, перед нами еще один типично карпатский архаичный ландшафтный термин, отраженный по обе стороны от Карпат — к югу и к северу. Интересно, что, оказываясь к северу, на равнинной, как правило, местности, такие термины подвергаются (по сравнению с карпатско-балканскими соответствиями[20]) некоторой перестройке с тем, чтобы сохранить связь с обозначаемой ими реальностью[21]. В только что разобранном случае существенно, что в балтийском ареале элемент **kĕ̄t-*, чтобы соответствовать карп.-балк. **kĕ̄t-*, нуждается в дополнительном определении «по высоте», ср. *kalno ketera*, т. е. гребень горы. Таких сдвигов немало и среди других терминов, описывающих ландшафт. Если же нет указаний на «вертикальную» ориентацию ландшафтного объекта, обозначаемого элементом **kĕ̄t-*, то этот элемент на равнинной местности мог, видимо, обозначать нечто, являю-

щееся горизонтальной проекцией общей идеи, т. е. раздвинутое, расширенное, распространенное, растянутое вширь (это объясняло бы применение элемента *kĕ̄t- к обозначению озер, в частности, с обилием заливов, вдающихся в сушу)[22] или, наоборот, разнонаправленное, резко меняющее течение на относительно ограниченном участке пути (эта горизонтальная «щетинистость» (принцип «гармошки») могла дать основание для отнесения элемента *kĕ̄t- к соответствующему типу рек)[23]. Учет всей совокупности объектов, обозначаемых корнем *kĕ̄t-, дает возможность сформулировать инвариантное значение этого корня — некое расширение, захват, размах, выступ-выход за пределы. В некоторых вариантах при введении идеи быстрого (внезапного) энергичного движения возникают семантические мотивы агрессивности, угрозы, опасности, направленной изнутри вовне и т. п. ('щетиниться', 'ощетиниться'), которые, кажется, дают возможность объяснить еще одно применение корня *kĕ̄t-.

Речь идет о др.-греч. κῆτος (-εος), слове среднего рода, этимология которого остается неизвестной (ср. *Frisk* 1, 846 — «Unerklärt. Verfehlte idg. Etymologien sind bei Bq. und bei WP 1, 348»; *Chantraine* 2, 528 — «Et.: Inconnue»). Этим словом обозначалось огромное морское животное (уже у Гомера и поэтов), в частности, чудовище, угрожавшее Андромеде и убитое Персеем или Гераклом (Еврипид, Аристофан); у Аристотеля κῆτος обозначает 'кит', 'китообразное' (позже этим словом обозначалось соответствующее созвездие)[24]. Первоначальная связь κῆτος с обозначением морского чудовища не вызывает сомнения (в частности, она вытекает из анализа сложных слов с элементом κητ-, ср. κητο-φόνος 'убивающий морских чудищ', κητο-δορπος 'кормящий морских чудищ', μεγα-κήτες 'полный морских чудищ' (как эпитет к πόντος 'море', ср. Od. 3, 158, или δελφίς 'дельфин', ср. Il. 21, 22, или к кораблю с глубокими кóрмами, ср. Il. 8, 222; 11, 5; 11, 600), βαθυ-κήτης 'содержащий чудищ в глубине' (о море, Thgn.), πολυ-κήτης 'с многочисленными морскими чудищами' /*Theoc.* 17, 98/ и др.)[25]. Очень правдоподобно, что морское чудище могло обозначаться именно как щетинистое (*kēt-); во всяком случае известные изображения чудовищ древнегреческой мифологии постоянно подчеркивают мотив агрессивного испускания из тела в направлении жертвы голов, рогов, шипов, конечностей и т. п.[26] Кит, как поразившее воображение «чудо-юдо», некая «сверх-рыба», был обозначен (и параллели к этому известны во многих традициях) словом, относившимся к мифологическому морскому чудищу («щетинистому»). Во всяком случае в народной традиции кит нередко описывается как морское чудовище, снабженное шипами, колючками и т. п.[27], что, между прочим объясняет попытки приспособления к обозначению кита слов, используемых в связи с рыбами соответствующего вида. Достаточно ограничиться одним примером: нем. *Walfisch* 'кит' в люте-

ровском переводе Библии (в соответствии с *cete* в Вульгате) Бреткунас передает в своем литовском переводе пруссизмом *ešketras*, ср. прус. *esketres* (видимо, *esketras*), обозначающее о с е т р а ('Stoer', Э 567). Недавно было показано, что Бреткунас, за неимением в тогдашнем литовском слова для обозначения кита, сознательно отклонился от оригинала, избрав в качестве замены название большой знакомой рыбы — осетра [28]; следует напомнить, что и позже у некоторых литовских лексикографов в XVIII—XIX вв. слово *erškётris* применяется в связи с *Balaena* (при обычном *bartgìnis* 'кит'). Нужно полагать, что выбор названия осетра в качестве обозначения кита объясняется не только (и, может быть, не столько) величиной осетра, но и присущей всем осетровым «щетинистостью». Именно такое впечатление производят свойственные им пять рядов жучек и зернистые косточки и пластинки (то же можно сказать и о внешнем виде ерша [29]). В этих условиях название осетра, отличающееся этимологической прозрачностью (ср. лит. *erškẽtas* 'осетр' при *erškẽ̃tis* 'шиповник', от 'шип'), естественно могло быть перенесено на кита. Сходная ситуация могла иметь место и в древнегреческом языке, когда элемент **kĕ̄t*- был применен к обозначению морского чудовища, а потом и кита. Впрочем, и балтийские названия осетра и шиповника дают возможность поставить новый вопрос, который возвращает нас к тому же корню: не присутствует ли в этих названиях, известных в большом количестве фонетических вариантов и предполагающих, согласно мнению ряда ученых (см. *Fraenkel*, 123), разного рода контаминации, смешения и взаимовлияния, тот же элемент **kĕ̄t*- (**skĕ̄t*-), что и в др.-греч. слове, обозначающем кита («щетинистого»)? Сравнение названных литовских слов с их соответствиями в других индоевропейских языках делает особенно вероятным наличие в этих словах компонента **kĕ̄t*-, как раз и выделяющего их среди других параллелей [30].

Все эти рассуждения делают вероятным постулирование особого корня **kĕ̄t*-, не учтенного в словаре Покорного (качество согласного в анлауте зависит от возможных новых параллелей). Не исключено, что в этой перспективе получают разъяснения некоторые до сих пор темные слова в других индоевропейских языках [31].

* * *

В ряде отношений сходная ситуация обнаруживается и при анализе элемента **gaur*-, ареал которого охватывает прежде всего карпатскую зону, а также часть Балкан. Наиболее полно соответствующие факты представлены в восточнороманских языках. Ср. дако-рум. *gáură* 'отверстие; дыра; щель; скважина; лощина; ущелье; долина, ограниченная высокими и крутыми горами' и т. п. (ср. *găureán* 'жители горной долины'); adj. *găurós*, *găuriciós*, *găurit*

'полый; дырявый; пробуравленный' и т. п.; vb. *găuri* 'сверлить; буравить', *îngăuri*, *zgăura* (о глазах), *zgăurí*, *zgăorí*, *zgîurí* и т. п.; аромун. *gávra* то же (ср. в топонимии *Gávra Ursului*; в связи с возникающим здесь «медвежьим» (*urs*) мотивом стоит обратить внимание на народное название-кличку медведя — *Gavrílă*); мегл.-рум. *gáură*, то же, также 'пещера'; укр. *гáвра* 'берлога', *гáвура*, *гáвора* считаются заимствованиями из румынского. Другой очаг форм с элементом *gaur-* находится в албанском ареале; ср. *gávër* 'дыра; отверстие; полость; скважина', *gávrë*, *sgáure*, *zgáure*, то же, но и 'пещера; пустота; выемка', *zgáur*, adj. *gavrrúem*, *gavrrúer*, *zgávert*; vb. *zgavrói* и т. п. Сюда же могут быть присоединены восточнороманские формы, в которых выступает *n* (в чередовании с *r*): дако-рум. *găun*, *găúne* 'впадина, полость', *găúna* 'дыра в земле'; adj. *găunós* 'полный дыр', vb. *a găuní*; аромун. *găvunós*, *guvunós* и др. Наконец, известны формы без *-r-* или *-n-*: дако-рум. *zgău* 'дыра; uterus; anus; пустое место в горах; глубокая долина' и т. д; аромун. *gúvă*, *guvîcă* 'дыра; пещера; могила'; мегл.-рум. *gúvă* 'дыра'; алб. *gúvë*, *gúvër* 'дыра, пещера'; adj. *guvnúer*, *govósh*, *guvósh* и т. д.[32] Ландшафтная приуроченность элемента *gaur-* очевидна не только из круга значений, но и из широкого употребления в Карпатах и Прикарпатье соответствующих топонимов, собранных М.-М. Рэдулеску: *Gáura Sîngerului* (Mureš), *Găureána* (Botoşani, Iaşi), *Găuréni* (Alba, Bistriţa-Năsăud, Hunedoara, Iaşi, Suceava), *Găuri* (Vrancea), *Găuríciu* (Teleorman), *Gaura Fétei*, *Găurile* (Gorj), *Gávuri* (Hunedoara), *Găurícea* (Haţeg), *Găuríciul* (Bacău), *Găureánca* (Dorohoi), *Găureána* (Bacău), *Găureánul* (Tg. Ocna), *Găuréni* (Vlaşca), *Deálul-*, *Pîríul-*, *Şésul-*, *Válea Gauréncei* (Negreşti), *Gáura* (Bucegi), *Gáura Lúpului* (Alba, Drăganu, Românii) в Румынии; ср. в северо-восточных Карпатах *Gawra*, *Gaurov*; в Моравии *Gauura*, *Gaurowy*, *Gahura*, в Польше: *Gawor* (стар.) и др. Элемент *gaur-* представлен и в топонимии южных Балкан и Средиземноморья; ср. др.-греч. Γαυρίς, о-в к сев. от Памфилии, Γαύρειον, порт на о-ве Андрос (ср. Γαυρεύς, название северного ветра: Γαυρεὺς καλεῖται ὁ βορρᾶς. Arist.) и др., которым, однако, здесь не удастся уделить внимания (тем более, что остается неясным вопрос о возможной связи этих случаев с др.-греч. γαῦρος 'ликующий; веселый; резвый; гордый; надменный', ср. γαυρόομαι и т. п.)[33].

Представления о происхождении восточнороманских слов из латинских источников (*caulae* или **cavula*, от *cavus*), популярные в прошлом, нужно признать окончательно устаревшими и неспособными объяснить всю широкую и разнообразную совокупность лексем с корнем *gaur-*, выходящую далеко за пределы восточнороманских диалектов Прикарпатья и Балкан. Более верный путь был избран М.-М. Рэдулеску, который полагает, что дакийский (> румынские формы) и албанский сохранили в данном случае (как иранские языки, ср. пехл., н.-перс. *gōr*, *gur* 'могила', парачи *gūr*, сангл., ишкашим. *γār*,

γor 'пещера', вазири *γōr* 'отверстие', *γār* 'пещера' и т. п. — все из **gaur-*) основу **gau-r-* или **ghau-r-* (из и.-е. **ghou-r-*) и что она отражается в ряде балтийских примеров — лит. *gvèrỹnė* 'отверстие; дыра', *gvérti* 'расшатываться; расхлябываться', а также *giáurė* 'холодная почва', лтш. *gaurs* 'рыхлый' (*gaura zeme*)[34]. Однако балтийские факты оказались отобранными неполно и не самым представительным образом; славянские факты вообще не привлекли к себе внимания. В результате история древнего и.-е. корня не была восстановлена хотя бы в наиболее важных ее частях, что и сказалось на отсутствии надежной семантической мотивировки слов с элементом *gaur-* во всем меридиональном поясе от Балтики до Балкан. Поэтому необходимо более полно привести данные из балто-славянской области и некоторые другие примеры. Наиболее точные соответствия обнаруживаются в северноевропейских языках. Ср. лит. *gaũras*, *gauraĩ* 'космы; волосы; шерсть; волокно; ресницы', *bríed-gaurė*, *bríed-gauris* 'твердая сухая трава, растущая на холмах' (ср. *gaurinė* 'волосы', «čiupra»), *gaũrė*, *gaũris*, *gaurỹs* 'торица полевая' (как и в ряде других ботанических названий: *gaurenė*, *gaurūnėlis*, *gaurūnėlė*, *gaurūniniai*, *gauruõtė*, *gauruõčė*, *gaurūnė*, *gaurùča*, *gaurẽnis*, *gaurutė* и др.); 'космач' (ср. также *gaurỹs* 'kas niekus kalba'), *gaura* 'мочалка; рогожа', *gaurỹnė* 'твердая земля', *gaurùčas* 'Иванов червячок; светлячок'; *gaurúotas*, *gaurótas* 'косматый; мохнатый; шерстистый' (*gauruotìnė* 'косматая шкура'); сюда же должны быть отнесены и глаголы — *gauróti* 'обрастать; зарастать' (в частности, волосами, ср. *gaurẽtas*), *gaurẽti*, *apgáurėti*, *nugáurėti*, *prigáurėti* и т. п., а также с более специализированными значениями, ср. *gáurióti* «tik paviršium, prastai, nelygiai piauti šieną ar javus»; *gaurioti*, *prigaurióti* 'niekų prikalbėti', *gaũryti* 'сильно дуть; выть', но и 'идти' (ср. *gauroti*, 2), *gaurúoti* 'идти; ползти' и т. п. (см. LKŽ III, 169—172; ср. *giáurė*[35], *giaurỹs* 'Rallus acqaticus'. III, 282). Из латышских примеров ср. *gauri* 'волосы на срамных частях', *gauris* (*gaũrs*) 'Spergula arvensis' (*gaũŗi* 'семена сорняка, растущего среди льна'), *gaũris* 'нырок', *gaura* 'крохаль' (и обозначение злого человека), *gaûris* 'скряга', *gaũris* 'лентяй'; *gaurs* 'рыхлый', но и *gaura* 'болтовня', *gaurītis* (?) 'свисток'; *gaurât* 'гудеть; шипеть; бурчать', *gaũrêt* «sinnlos wiederholt schreien», *gaũruôt* 'реветь' и др. (*Mũlenbachs — Endzelīns* 1, 611—612). Показательны примеры с нулевым вокализмом корня: лит. *gùras* 'холм; бугор; выступ; вершина горы' (с постоянной связью со словом *kalnas*, ср.: *kalno gùras*, *gurẽlis*; *to kalno labai status gùras*. LKŽ III, 741), *gùras*, *gurùs* 'рыхлый; рассыпчатый; хрупкий', *gurinỹs* 'крошка', *gùrinti* 'крошить; бить, разбивать, разрыхлять', *gurẽti* 'крошиться', но и *gūrinẽti*, *gūrinti* 'идти согнувшись, сутулясь' (ср. *gū́ra* 'человек, который ходит с вытянутой шеей, держась, однако, непрямо'); лтш. *gūrât*, о медленном, неуклюжем, ленивом движении, походке (в частности, в согнутом положении, сгорбившись), *gūrinât*, *gūrnât*, *gūruôt* (: лит. *gūrúoti* 'идти по-

спешно, наклонившись вперед'), *gûŗât* и т. п. (*Mūlenbachs — Endzelīns* 1, 686), ср. также *Fraenkel*, 177—178. Сюда же следует отнести и довольно многочисленные местные названия на балтийских землях — лит. *Gaũrė*, *Gaurẽliai*, *Gaurỹliai*, *Gauráičiai*; *Gaũr-a-pievis*, *Gaurẽnai*, *Gaũrės*, *Gaurìnė*, *Gaurìškė*, *Gauruõtė*, *Gauruõtės*, *Gaurùkas*, река[36]; лтш. *Gaũra*, *Gaũras*, *Gauri*, *Gaũris*, *Gàuraks*, *Gaũrata*, *Gaũratiņa*, *Gaũratnieki*, *Gaũrene*, *Gaùrinė*, *Gaûriņi*, *Gaûriņš*, *Gaũruõta*, *Gaurode*, *Gaũra-grāvis*, *Gaũres-pļavas*, *Gauru-muiža*, *Gauru-pagasts*, *Gaũŗa-upe*, *Gauraka-kalns*, *Gaũratas-gals*, *Gaũrata-ęzęrs*, *Gaũrat-ęzęrs*, *Gaũręn-kalns* и др.[37]; куршск. *Govrene*, 1253, *Gaurenen*, 1291 [38]).

В связи с приведенными балканскими и балтийскими словами славянские факты долгое время игнорировались или оставались на положении весьма дальнего и неясного фона. Отчасти это объясняется широким семантическим спектром славянских слов этого корня (впрочем, и балтийские примеры в этом отношении мало уступают славянским) и неясностью определяющих связей внутри всей совокупности примеров. Тем не менее и в славянских языках отчетливо выделяется некое ядро: с.-хорв. *гӯрити(се)* 'сгибать(ся); корчить(ся); горбить(ся); съеживать(ся)' (ср. *гу́рати* 'толкать; пихать; совать; втискивать'), *гӯрав* 'горбатый; согнутый; искривленный', *гӯра* 'горб'; рус. диал. *гу́риться* 'виниться' (СРНГ 7, 238), т. е. сгибаться (кланяться), признавая свою вину. Другие примеры (обычно — обозначения движения), хотя и не входят в ядро, перекликаются с отмеченными балтийскими фактами; ср. болг. *гу̀рам* 'идти; уходить', макед. диал. *гуркам* 'таскаться, шляться', словен. диал. *gurati* 'медленно ходить' (при *gúrati* 'изнашивать; зазубривать; затуплять; мучить'); чеш. *hourati* 'качать'. Третья группа примеров отстоит от ядра еще дальше, и далеко не всегда ясны пути развития значения (болг. диал. *гу̀рам* 'купать' [о младенце], *гу̀рам се* 'купать; окунаться' и др.). Интересно, что и у слов, восходящих к корню с нулевой ступенью вокализма, обнаруживаются значения, уже отмечавшиеся в связи с балтийскими примерами: помимо разных вариаций мотива согнутости, изгиба (ср. словен. *gir*, *girin* 'сук', *gírjav* 'сучковатый', польск. диал. *gira*, 'большая несгибающаяся нога', словац. *hýra* 'шишка' и др.), ср. в связи с балтийским обозначением волос, косм, чуприны и т. п. такие примеры, как укр. *ги́ра* 'чуб; чуприна' (при *ги́ря* 'низко остриженный', *гиря́вый* 'человек с плохими волосами на голове', рус. диал. *гиря́вый* 'стриженый; безволосый' и т. п., *ги́ря* (курск.), то же), а в связи с лтш. *gaũris* 'лентяй' — рус. диал. *огурь* 'лень' и т. п.; ср. также продолжения праслав. **gvor-* [39]. Особый интерес представляют переклички балтийских и славянских слов в обозначении неясной речи (ср. **gvariti*: польск. *gwarzyć* 'болтать; невнятно бормотать' и др. при **gvarati*: болг. *гва̀рам* 'шлепать по грязи', с.-хорв. *гва̀рати*, ср. *guriti*, *-ati* и т. п., — в связи с приведенными выше балтийскими фактами).

Из параллелей в других и.-е. языках ср. норв. *kaure* 'завитый локон волос, шерсти', *kaur* 'завитая шерсть', др.-исл. *karr* 'завитый локон' (ср. подробнее — *Pokorny* 1, 398); ср.-ирл. *gūaire* 'волосы' (из первоначального — 'завитые волосы'); др.-греч. γῡρός 'круглый; изогнутый', γῦρος 'круг, окружность', γῡρόω 'искривлять'; арм. *kuṙn* 'спина'.

Все эти примеры позволяют сделать вывод о смысловом единстве исходной и.-е. формы **geu-r-/*gou-r-/*gūr-*. Несомненно, она обозначала нечто отклоняющееся от нормы, конкретнее — от нейтрально-ровного. Это отклонение можно определить как изогнутость, реализующуюся в двух вариантах — выпуклость (вверх, наружу) и вогнутость (вниз и внутрь). Эти два значения порознь или в сочетании друг с другом могут объяснить применение анализируемого комплекса к обозначению разных видов неровного ландшафта (выпуклого — в балтийском [гора, холм], вогнутого — в карпатско-балканских языках [пещера, яма, горная долина, ущелье, и т. п.]) или кудрявых волос, шерсти (балтийские, славянские, германские факты)[40]. Во всяком случае языковые данные неоднократно подтверждают объединение двух смыслов — изогнутости топографических объектов и кудрявых волос. Ср., напр., прус., ятв. *garbis* 'гора' при лит. *gar̃bus* 'человек с кудрявыми волосами' или *кýчери* 'кудри', *кучерявый*, чеш. *kučera* 'локон', словац. *kučera* (из **kuk-er-* < **kouk-er-*, ср. рус. *кýка* 'крюк', лтш. *kauka* 'чуб') при лит. *kaũkaras* 'холм; бугор; вершина горы', лтш. *kukurs* и т. п. Но, как и в первом случае (см. о **kē̆t-*), судьба **gaur-* (<**gou-r-/*geu-r-/*gūr-*) развела карпато-балканский ареал с более северным балто-славянским. Противоположные идеи нашли здесь общее выражение: предельная вогнутость (пещера, яма, полость) — балкан. *gaur-*; предельная выпуклость (пузырь, сфера) — слав. **gvorъ* (др.-рус., ц.-слав. *гворъ* 'дождевой пузырь', рус. диал. *гóвор* 'пузырь на воде' и т. п.).

3. Др.-инд. *liṅga-* в индоевропейском контексте

Это слово, обозначающее знак, признак, примету, характеристику, эмблему, а также membrum virile (знак пола), остается до сих пор не объясненным удовлетворительно («Nicht überzeugend erklärt», согласно *Mayrhofer* 19, 101)[41]. Это обстоятельство в сочетании с некоторыми другими [*liṅga-* не отмечено в древнейших текстах, в частности, его нет в Ригведе; слово связано с ритуальными объектами — образами детородного члена в виде заостренного камня или колонны, часто выходящего из *yoni-* 'vagina' (таких каменных *liṅga-* в Индии насчитывалось до 30 миллионов), а фаллический культ обычно связывали с автохтонным неиндоевропейским населением Индии[42], в частности, в восточных и южных ее частях, которые подвергались арианизации су-

щественно позже и в ряде случаев более поверхностно; наконец, непонятна семантическая мотивировка (внутренней формы) самого слова, его изолированное положение при том, что слово *liṅga-* принадлежит не просто к числу важных понятий, но и к сакрализованной ритуальной терминологии, и т. п.] заставило некоторых ученых искать объяснение этому слову в лексике автохтонных австронезийских языков[43], но и здесь убедительных решений не было найдено. Последнее слово в этой области скорее ориентирует на поиск ответа в индоевропейских данных: «Arischer — und indogermanischer — Ursprung des Wortes für „Merkmal" … ist prinzipiell glaubhaft» (*Mayrhofer* 19, 101). Однако путь к решению не указывается тем более, что принадлежность к этому кругу глагола *ā-liṅg-* ставится под вопрос («Fraglich»).

И все-таки именно глагол *liṅg-* оказывается наиболее надежным проводником в этом этимологическом лабиринте, в центре которого скрыта загадка др.-инд. *liṅga-*. Сам глагол *liṅg-* принадлежит к числу довольно редких и плохо исследованных. Поэтому уместно обозначить бесспорное. Глагольная основа *liṅg-* в бесприставочном употреблении появляется в Praes. *liṅgati* (1-й класс) и *liṅgayati* (10-й класс). Первая форма, отмеченная только в «Dhātupāṭha» (V, 48), обозначает 'идти' (можно предполагать, что речь идет о какой-то нестандартной, специфической манере походки)[44]. Вторая форма, засвидетельствованная там же (XXXIII, 65), обозначает 'расписывать красками; раскрашивать' (видимо, р а з н ы м и красками), но у Вопадевы, схолиастов и комментаторов также — 'и з м е н я т ь (снабжать флексией) имя существительное в соответствии с его родом (грамматическим)'. Несмотря на то, что эти разные значения закреплены за разными классами презентных основ, едва ли можно сомневаться в лексико-семантическом единстве *liṅg-*, существенной чертой которого с избранной здесь точки зрения следует считать мотив о т к л о н е н и я от нормы (от нейтрального состояния), внесения р а з н о о б р а з и я (пестроты). Элемент *liṅg-* встречается и в сочетании с приставкой *ā-* в ряде текстов эпического и классического санскрита. Глагол *ā-liṅg-* (*ā-liṅgate*, med.) обозначает 'сжимать; соединять; (сводить) члены; обнимать; охватывать' (Махабхарата, Катха-саритсагара, Панчатантра и др.) или, напротив, 'распространять; растягивать' и т. п. (VarBṛSaṃh.); ср. также *āliṅga-*, род. барабана; *āliṅgana-* 'объятие', *āliṅgita-*, *āliṅgin-*, *āliṅgya-* но и *liṅgana-* 'объятие', *liṅgya* и т. п.[45] Бросается в глаза идея р а з н о н а п р а в л е н н о с т и — *ā-liṅg-* — сближение, соединение, сужение и удаление, разъединение, расширение. На этом основании можно думать о реализации в этом глаголе исходной семантической конструкции, которая могла обозначать движение в разных направлениях (туда и сюда, вперед и назад, внутрь и вовне, к и от), с отклонением от стандартного регулярного движения (по прямой), признаваемого за нейтральное, что-нибудь вроде 'качаться; раскачиваться; махаться'

и т. п. Сходную семантику обнаруживает и фонетически близкий глагол *raṅg-* (*ráṅgati*), описывающий разнонаправленное (туда и сюда) движение и возводимый иногда к и.-е. **leng-* (*Pokorny* I, 676) с надежными продолжениями в балтийском, славянском и албанском. Однако это слово в данном случае лучше оставить в стороне: во-первых, оно принадлежит к числу редких и поздних лексем, которые, по мнению некоторых специалистов, не имеют ничего общего с и.-е. **leng-* (*Mayrhofer* 18, 33); во-вторых, остается неясным отношение этого *raṅg-* с *raṅga-* 'олово' (ср. пракр. *raṅga-*, хинди *rā̃g/ā/*, непали *rāṅ* и др.) и с *raṅga-* 'цвет; краска; театр; сцена' (ср. н.-перс. *rang* 'цвет').

Впрочем, и без этих слов др.-инд. *liṅg-* с указанным спектром значений дает основание для указания достоверных индоевропейских параллелей и, главное, последние помогают определить семантическую мотивировку др.-инд. *liṅga-* и как слова для знака и как слова для membrum virile. Балтийские и славянские данные оказываются в этом отношении особенно ценными. Ввиду их многочисленности и многообразия придется ограничиться лишь частичными указаниями. Отмеченные выше значения др.-инд. *liṅg* (глагол прежде всего), как и реконструируемые на их основе исходные смыслы, связанные с обозначением нестандартного движения, находят точные (но более полные) параллели в этих примерах, как лит. *lingúoti* 'качать; качаться; колыхаться; шататься; сгибать(ся); кланяться; склоняться; с трудом идти' («lėtai, sunkiai, svyruojant eiti, važiuoti», ср.: *Jurgis jau l i n g a v o keliu ant Snaudžių*; *Barškėjo dvi arklių traukiamos grėbiamosios, į vieškelį l i n g a v o prikrauti vežimai*; *L i n g ú o j a s, l i n g ú o j a s ant vietos, nė eiti dorai nemok.* LKŽ VII, 529—530), 'работать согнувшись', *liñginti* 'идти качаясь, сгибаясь', *lingė̃ti*, *lingénti*, *lingině̃ti*, *lingti*, *lingurti*; *lingačiúoti*, *lingečiúoti*, *lingučiúoti*, *lingeščiúoti* (ср. также *léngti*, *leñgti* 'слабеть; никнуть; долго болеть', *léngėti* и под.)[46]; лтш. *līguôt(ies)*, *līgât* 'качаться; колыхаться; колебаться; шататься; идти покачиваясь; медленно работать; петь песни («лиго») и др. (*Mūlenbachs — Endzelīns* II, 484; ср. *ļeñgât* 'шататься' и др.; *ļuodzît*, *ļuogât* 'zum Wanken bringen', *-tiês*); рус. *лягáть*, *лягáться* 'качать из стороны в сторону; махать; развеваться; двигать(ся) взад и вперед; сучить (ногами); биться в судорогах, конвульсиях; качаться; колыхаться; трепыхаться; пошатываться на ходу из стороны в сторону; болтаться; свободно свисать' и т. п. (СРНГ 17, 254—255, ср. *лягендать* 'трястись', *лéгандать*, *легéндить*, *лéгайдать*. СРНГ 17, 309, 310) и др.

Эти примеры, перекликающиеся с др.-инд. *liṅg-*, в отличие от последнего менее изолированны и входят в более крупные совокупности семантически и формально связанных лексем, где обнаруживаются и такие значения, которые не представлены др.-инд. *liṅg-*. Таковы, например, обозначения неустойчивой, колышащейся, тряской почвы (обычно болотистой или заполненной водой впадины, низины, выемки). Ср. лит. *lingýnas* 'klampi vieta, pelkė' (*Velniui*

ir ... l i n g y n a ĩ vieškeliais nusėti. LKŽ VII, 527), *léngė* 'дол; впадина; низина; углубление' и т. п. (ср. *lénkė*, то же), — при *Ling-*, *Lang-* в обозначениях низко расположенных (в частности водных) объектов, ландшафта (лит. *Lángas*, *Lángabalė*, *Lángiaraistis*, *Langìnė*, лтш. *Lànga*, *Langa-purvs*, прус. *Langene*, *Langodis* и др. при: лит. *Lingis*, *Lìnga*, *Lingaraitis*; *Liñgė*, *Lingumà* и др.[47]), ср. также лит. *lankà* 'луг' и т. п. Еще многочисленнее соответствующие славянские примеры, среди которых особенно показательны рус. диал. *ля́га* 'болотистое топкое место; болото; сырое место («скопление воды в низком месте и само топкое место»); болотистая лужайка; поляна; лощина; впадина (обычно заполненная водой); яма, выбоина; рытвина (на дороге); лужа, грязь, слякоть; глубокое место в реке; омут, небольшой водоем, озеро; сухое место среди болота; неудобная земля; дырка, лунка; трава (болотная?), похожая на осоку', ср. *ля́го́ти́на*, *ля́готь*, *ля́гова*, *ляговúна*, *лягúрь* (?) и т. п. (СРНГ 17, 253—255)[48].

Но, конечно, более интересны не те примеры, которые находятся на периферии по отношению к др.-инд. *liṅg-*, особенно *liṅga-* и, так сказать, «экстенсивно» реализуют возможности, заложенные в словах этого корня. Несравненно существеннее те балтийские и славянские параллели (будь то отдельное слово или целые — пусть небольшие — контексты), которые фиксируют хотя бы частичное сходство с др.-инд. *liṅga-* как раз в сфере выражения смыслов, связанных с з н а к о в о с т ь ю. Среди различных типов семантической мотивировки слов, передающих идею з н а к а [ср. лат. *signum* 'знак' как н а с е ч к а (*secō*, *segmen* и т. п.), вырезанная на предмете отметка, придающая ему знаковый характер; или слав. **znakъ* — в связи с и.-е. **g'en-* 'рождаться; быть в родстве' и 'знак' (ср. также использование этого корня для обозначения частей тела — колено /ср. *поколение*/, подбородок и т. п.[49]); или др.-греч. σῆμα как нечто воспринимаемое зрением, видимое, если σῆμα связано с др.-инд. *dīdhiti-* 'блеск, сверкание' и т. п.[50] к *dhyā-*], видное место занимает такой способ обозначения, при котором з н а к о м считается то, что подвешено (привязано или жестко укреплено) на высоком вертикальном предмете и обычно развевается, раскачивается, трепещет (ср. знамя, флаг, если говорить о наиболее известных и доживших до наших дней знаках этого типа) или приводится в движение путем размахивания. Будучи отмеченным как в е р х н я я т о ч к а в е р т и к а л и и находясь в д в и ж е н и и, такой материальный субстрат знака оказывается особенно броским и легким для восприятия с помощью зрения (з а м е т н ы м). Поэтому конструкция этого рода более или менее повсюду используется для с и г н а л и з а ц и и. Такие примеры (см. СРНГ 17, 254), как рус. диал. *флаг л я г а е т с я* (т. е. развевается по ветру), или *Три раза фонарем л я г н у л: парус снимать* (где *ляга́ть* значит «качнуть что-либо, махнуть, сигналя, предупреждая о чем-либо»), или, нако-

нец, просто *ля́гнуть рукой* (т. е. махнуть ею, подавая сигнал) и т. п., свидетельствуют со всей бесспорностью употребительность корня *ляг-* (слав. **lęg-* < и.-е. **leng-/*ling-*) при обозначении з н а к а, с и г н а л а[51], во-первых, раскрывают семантическую подоплеку такого обозначения (разнонаправленное движение объекта-знака), во-вторых, и доставляют точную параллель к др.-инд. соотношению *liṅga-* 'знак' : *liṅg-* (как обозначение разнонаправленного движения), в-третьих[52]. Если русские примеры бросают свет на то, каким образом такое действие трактуется как з н а к о в о обусловленное, то литовские факты относятся прежде всего к обозначению того объекта (длинный вертикальный предмет, служащий для подвешивания, нежесткого прикрепления к его верхней части чего-то раскачивающегося), который в других традициях может выступать как с а м з н а к или его носитель («держатель»). Так, в связи с др.-инд. *liṅga-* заслуживают особого внимания лит. *lìngė* 'жердь или шест для подвешивания колыбели' (ср. *Reikia pritaisyt lìngė, kad būt kur lopšys pakabint*), но и 'рессора'[53], *lingỹnė*, то же (*L i n g ỹ n ė yra kartis, ant kurios pakabintas lopšys kūdikio l i n g u o j a s*), но и 'колыбель, люлька, качели' (ср.: *Reiks vėlai gulti reiks ankstie kelti, ... l i n g y n e l ę l i n g u o t i*; *Daug gražių mergelių l i n g y n e j l i n g u o j a s i*), *lingstìs* и др. (см. LKŽ VII, 525, 527—528). Легко заметить, что обозначение шеста, жерди с помощью элемента *ling-* отсылает и к стандартной метафоре membrum virile, обозначаемого через соотнесение с указанными объектами или с соответствующими движениями (раскачивание, размахивание [ср. *махаться* в любовном словаре XVIII в., разумеется, с иной мотивировкой], приведение в вертикальное положение и т. п.)[54]. Следовательно, и др.-инд. *liṅga-* 'membrum virile' могло предполагать сходную мотивировку и не сводиться с непременностью к его производству от первичного *liṅga-* 'знак'. И уж во всяком случае др.-инд. *liṅga-* как мужской признак (знак мужчины, пола) получает благодаря проанализированным балтийским и славянским фактам не только надежные параллели, но обретает более или менее очевидный индоевропейский контекст — как я з ы к о в о й (он может быть более или менее существенно расширен хотя бы за счет таких потенциальных соответствий, как тох. АВ *länk-* 'pendere' (< и.-е. **leng-*), др.-греч. λαγγάζω 'ослабевать', может быть, хет. *lingāi-*, *lingan-* 'клятва', *linganu-*, *link-* 'клясться'[55], алб. *lëngor* 'гибкий', ср. также *lëngój* 'чахнуть, изнемогать; болеть', *lëngátë* 'болезнь; недуг' (ср. выше др.-греч. обозначение слабости) и т. п., не говоря уже о формах без *n*, выступавшего некогда как инфикс), так и р и т у а л ь н ы й и специально з н а к о в о-культурный (ср. такую отмеченную категорию знаков par excellence, как мировое дерево (с функцией с в я з и между космическими зонами, ср. лат. *ligare* : и.-е. **li-n-g-*) и разные его трансформации и снижения, нередко кодируемые элементом **ling-/*leng-* и под., — столб, шест, древко, жердь,

знамя в различных его исторически засвидетельствованных формах (хоругвь[56], бунчук с развевающимся конским хвостом, флаг, разные знаки римских легионов, вымпел и т. п.) и др. вплоть до membrum virile, знака мужчины и рода).

Примечания

[1] См.: *О. Н. Трубачев.* Названия рек Правобережной Украины. М., 1968, 281; *он же.* Ранние славянские этнонимы. 1. Славяне и Карпаты // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973, 56; *он же.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // ВЯ, 1974, № 6, 52.

[2] Ср. чеш. *Ještěd,* название горы в Северной Чехии, трактуемое (см. названные работы) как **ask-kēt-* 'ясеневый лес'. Иначе трактуется чеш. *Ještětice,* название деревни около Rychnov'a (ср.: *Jan z Rzymycz... z Jesstietyz,* 1422 и т. п.), см.: *A. Profous.* Místní jména v Čechách. Díl II. Praha, 1949, 136 (из Nom. pr. *Ješek* (от *Jech* < *Jan*) с помощью *-ęta* > *-'ata*).

[3] Ср. ветхозаветный Киттим (Числа 24, 24; Исайя 23, 12).

[4] К толкованию названия жителей Дервы как 'Waldleute' ср.: *A. Mayer.* Die Sprache der alten Illirier. Bd. 1. Wien, 1957, 44.

[5] См.: *G. Gerullis.* Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922, 61 (автор предпочитает сравнивать эти примеры с такими Nom. pr., как прус. *Keite*).

[6] См.: *R. Trautmann.* Die altpreußischen Personennamen. Göttingen, 1925, 44.

[7] См.: Lietuvos administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II dalis. Vilnius, 1976, 132.

[8] См.: Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963, 73.

[9] См.: *J. Endzelīns.* Latvijas vietvārdi. I daļa. 2. sējms. K.—O. Rīgā, 1961, 211.

[10] См.: *K. Būga.* Rinktiniai raštai, III. Vilnius, 1961, 61; *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962, 212 и др. — Ср. др.-греч. гидроним Κέτος (в Эолии) (?).

[11] К ранее приводившимся балкано-карпатским и средиземноморским соответствиям, охватывающим не только отдельные факты, но и некие топонимические микроконтексты, можно добавить карп.-балк. **Karpat-* (Καρπάτης ὄρος и т. п.) & **kĕt-* (**biz-kĕt-/-kit-*, Κέτιον ὄρος и т. п.) — средиземноморск. (кипр.) Καρπασία, местечко на сев.-вост. оконечности Кипра (ср. также Κάρπαθος, о-в между Критом и Родосом, *mare Carpathium* как обозначение Эгейского моря и т. п.) & Κίτιον, *Citium* (**kĕt-/*kit-*), на юге Кипра. Эта же пара **Karp-* & **Ket-* известна и в балтийском ареале.

[12] Ср.: *Balnas arklį suspaud ant keteros; Arklys nusigrandė sau keterą; Drožiau vilkui į keterą; Kai šuo lenda, tai katė tik kẽterą pastato ir prunkščia; Šunes jo užpakaly keteras pasiaušė; Prieš viens kitą keteras stato kaip katinai; Žiūri — viens ant kito keteras pastatę* и т. п. — LKŽ V, 648.

[13] Ср. особенно (в отнесении к горному ландшафту): *Nušvitusiam danguje aiškiai ryškėjo trys keteros* (три вершины); *Aušra juokėsi kalnų keterose* (на горных вершинах); *Jie atšliaužė į kalvos keterą* (на вершину холма); *Iš pietų — kreidinė kalno ketera* (горная вершина); *Iš už kalnų keteros* (из-за горной вершины) *pūtė vėsus vėjas*; *Kalnaj* (горы), *atstatę savo keteras* (вершины), *debesis rėmė* и т. п. См. LKŽ V, 648; XII, 847— 849 (ср.: 'верхушка крыши; конек; вершина горы'; *Sėk nesėk — sketerõj niekas neauga*; *Vėjas šniokšdamas per parko viršūnes skriejo į ūkanotas kalnų sketeras* и др.).

[14] Ср.: *Visas jo dirbtojo darbo kėtis toks platus, jog nė negalima, kad kalbos dalykus būtų aplenkęs* (LKŽ V, 651).

[15] Прежде всего привлекают внимание метафорические образы с участием этого глагола в связи с «древесной» тематикой, ср.: *Auk, obelėle, aukščiau dvaro, kalėda, kėskie šakeles, plačiau dvaro, kalėda*; *Medis nuo šalčio kẽčias ir sprogsta*; *Jis ... kėtė rankas kaip medis* (ср. также: *Kečias, kečias pinavijos rūtelių darželiuos*; *Pumpurai kėtẽsi, žydėjo* и т. п., LKŽ V, 644); *Medis, žiedas, lapas skẽčias*; *Ąžuolo šakos skẽtės* и др. (LKŽ XII, 846).

[16] Характерно в семантическом плане само соотнесение двух формантов — литовского (*-era*) и русского (*-ина*).

[17] См. ЭССЯ 4, 93, 99; Słownik prasłowiański 2, 179, 188 (с отсылкой к **ščetina*, **ščetь*).

[18] Значения, восстанавливаемые для корня **kẽt-* и реализующиеся в таких клишированных образах, как щетинистые верхушки деревьев или островерхих гребней в горах (эти образы часто используются для описания карпатского ландшафта в географической, природоведческой, краеведческой литературе), актуализируются с особой силой в архетипическом образе Карпат в «Страшной мести» Гоголя. По сути дела, «щетинятся» горы («...идут рядами высоковерхие горы. Гора за горою, будто каменными цепями, перекидывают они вправо и влево землю и обковывают ее каменной толщей... Идут каменные цепи... и громадою стали в виде подковы между галичским и венгерским народом. Нет таких гор в нашей стороне. Глаз не смеет оглянуть их... Чуден и вид их: не задорное ли море выбежало в бурю из широких берегов, вскинуло вихрем безобразные волны и они, окаменев, остановились недвижно в воздухе? Не оборвались ли с неба тяжелые тучи и загромоздили собой землю? ... а белая верхушка блестит и искрится при солнце... Горы этой нет выше между Карпатом, как царь поднимается она над другими...»), «щетинятся» деревья в лесу («Ему чудилось, что все со всех сторон бежало ловить его: деревья, обступивши темным лесом, и как будто живые, кивая черными бородами и вытягивая длинные ветви, силились задушить его...»), «щетинятся» мертвецы («Ворочал он по сторонам мертвыми глазами и увидел поднявшихся мертвецов от Киева, и от земли Галичской, и от Карпата... И все мертвецы вскочили в пропасть, подхватили мертвеца и вонзили в него свои зубы. Еще один всех выше, всех страшнее, хотел подняться из земли; но не мог, не в силах был этого сделать, так велик вырос он в земле; а если бы поднялся, то опрокинул бы и Карпат...»). Но через образ щетины (**skẽt-* : **kẽt-*) описывается и колдун, отец Катерины, нашедший на Карпате свою гибель — «Но отчего вдруг стал он недвижим ... и отчего волосы щетиною поднялись на его голове? ... Все пропало». — К мотиву «щетинящихся», «растопырива-

ющихся» ветвей (см. выше у Гоголя) примеры уже были приведены. В литовском эти же атрибуты очень характерны и для рук, ср.: *rankas praskẽsti*, *išskẽsti* (*išskẽstomìs rañkomis*) и т. п. (LKŽ XII, 847—848); собств. — «ощетинивать руки».

[19] Интересно, что «карпатская» форма этого корня с исходом на звонкий смычный (**kĕ̄d-*), предполагаемая названиями типа польск. *Bieskidy*, *Bieszczady* и т. п. или чеш. *Ještĕd*, согласуется с отмеченной в балтийском синонимичной (по отношению к **kēt-*) разновидностью **kēd-*, ср. лит. *këdoti* (*Kalbėdamas jis kėdója rankomis* и т. п.): *kėtóti*; ср. *Fraenkel*, 246 (где указана форма *kėdóti*).

[20] Ср. также название кипрского города Κίτιον, славившегося своими соляными копями (ср. рус. *копь* 'яма' — *копец* 'холм; насыпь' и т. п.). Очень похоже, что Κίτιον (< **Kēt-*) связано с тем кругом слов, к которому принадлежит не объясненное до сих пор др.-греч. χητώεις, значение которого предположительно восстанавливается как 'изрытый ущельями; изобилующий пропастями' и т. п. (см. также ниже).

[21] Точнее было бы, отказавшись от фиксации исходного состояния, прибегнуть к установлению двух разных типов отношения между данным элементом (лексемой) и двумя разными — для севера и для юга — денотатами.

[22] В другом месте был поставлен вопрос о возможности связи индоевропейского обозначения числа 4 (**k*^{u}*etu̯or-/u̯er-/ur-*) с идеей развертывания, разворачивания и т. п., выражаемой, в частности, балт. **kĕ̄t-*. Это предположение согласовывалось бы с обозначением объектов ландшафта с горизонтальным измерением.

[23] Использование корня **ket-/*sket-* в качестве Nom. pr. (см. выше прусские примеры) находит свои аналогии в примерах с эксплицированной семантикой, ср. *Щетина*, *Щетинин*, *Щетка* и т. п.; см. *С. Б. Веселовский*. Ономастикон. М., 1974, 377.

[24] См. *D'Arcy W. Thompson*. A Glossary of Greek Fishes. London, 1947, s. v.

[25] Элемент *χητ- входит в состав Nom. pr.; ср. имя титаниды Κητώ, дочери Понта и Геи, сестры и жены Форкиса, матери Граний, Горгоны, Эхидны; имя чудовища, посланного Посейдоном для наказания Андромеды, Κῆτος (*Cētas*).

[26] См. *J. Fontenrose*. Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins. Berkeley—Los Angeles, 1959 (иллюстрации).

[27] Теоретически можно было бы думать о выборе корня **kēt-* в связи с названием кита как актуализации мотива его исключительных размеров (размах, расширение), но реальные аргументы в пользу этого предположения остаются неизвестными.

[28] См. *V. Žulys*. Keleto retų žodžių istorija // Baltistica 1, 1966, 152—153.

[29] Ср. старорусскую «Повесть о Ерше, Щетинникове сыне», в которой мотив «щетинистого» ерша (ср. колючки на жаберных крышках) опирается на соответствующую фольклорную традицию [само слово *ёрш* обозначает не только рыбу, но и зазубренный гвоздь, заостренный зубец остроги, торчащие (стоящие) волосы, ежа и т. п., см. СРНГ 9, 36]. Ср., между прочим: *Долго ерш еще кричал ...А проказника дельфины Все тащили за щетины...* «Конек-горбунок»; не менее выразительно описывается здесь же и кит: *Поперек его лежит Чудо-юдо рыба-кит. Все бока его изрыты, Частоколы в ребра вбиты...*

[30] Исходным элементом могли бы быть, например, **eš-* (**erš-*) и **kĕ̄t-* : **skĕ̄t-*. Ср. показательный контекст — лит. *pirštus susibadžiàu į ešerio keterą* 'я уколол себе палец об колючки (гребень, плавник) окуня' (LKŽ V, 648), где как раз оба элемента *eš-* и *ket-* соседствуют.

[31] Сугубо гипотетически (учитывая образования типа **ket-er/ar-*) можно поставить вопрос об обращении в этом контексте к таким неясным словам, вероятно, догреческого происхождения, как Κιθαιρών (лесистая гора на границе Аттики и Беотии) или κιθάρα 'кифара' и связанное с ним κίθαρος 'грудь; грудная клетка', но и 'плоская рыба типа камбалы' (метафорическое обозначение рыбы по музыкальному инструменту само по себе может свидетельствовать — с известным вероятием — о некогда имевшем место обратном процессе; ср. «распяленность», «растопыренность» кифары, обеспечивающая натяжение струн, или ряд колышков-выступов (κόλλαβοι) на перекладине (ζυγόν) и т. п.

[32] Весьма полное собрание примеров и их анализ см.: *M.-M. Rădulescu.* Romanian Words of Dacian Origin. 1. Romanian *găură* and its family of words // Studia Indoeuropaea ad Dacoromanos pertinentia. 1. Studii de tracologie. Bucureşti, 1976, 105—117; ср. *Idem.* Daco-Romanian-Baltic Common Lexical Elements // Ponto-Baltica 1, 1981, 39—41.

[33] Название леса около хеттского города Тауриса ^{GIŠ}TIR *gauriya-* производят от хатт. *ur(a/i)* 'источник' и *ka-* 'на' (?) (вода этого лесного источника использовалась в обрядах бога Грозы Нерика). См.: *V. Haas.* Der Kult von Nerik. Roma, 1970, 130—133; *В. Г. Ардзинба.* Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982, 15, 165. Ср. хатт. *gaurantiu* 'стоит над источником' (*Friedrich*, 317).

[34] В отношении определения и.-е. источника этих балтийских слов Рэдулеску расходится с Френкелем: если последний (*Fraenkel*, 150, 179) возводит эти слова к и.-е. **geu̯-/*gou̯-* 'выпуклый' или 'вогнутый; быть искривленным', то Рэдулеску склонен связывать их с и.-е. **ĝhēu̯-* 'зиять' (*Pokorny*, 449: др.-греч. χάος и под.).

[35] Интересно, что есть мнение, согласно которому лит. *gaũris* могло обозначать и болото. См.: *S. Tarvydas.* Lietuvos vietovardžiai. Vilnius, 1958, 42.

[36] Lietuvos... žinynas, II, 79; Lietuvos upių ir ežerų vardynas, 43; *A. Vanagas.* Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981, 109 (предполагается связь с лит. *gaũris*, *gaurỹs*, *gaũrė*).

[37] См. *J. Endzelīns.* Latvijas vietvārdi I, 1, 304.

[38] *V. Kiparsky.* Die Kurenfrage. Helsinki, 1939, 100—101.

[39] Подробнее о славянском материале см.: *Л. В. Куркина.* Словенско-восточнославянские лексические связи // Этимология 1970. М., 1972, 92—94; *она же.* К реконструкции этимологических связей основ с дифтонгом на *-u̯-* // Этимология 1971. М., 1973, 66—67; *Skok* I, 634; *Bezlaj* I, 187; ЭССЯ 7, 177—178, 184 и др.

[40] Связь идеи изогнутости-искривленности с обозначением волос подтверждается многими примерами типа алб. *krip* 'волосы' при лит. *krỹpti* (*kreĩpti*) 'искривлять'.

[41] Майрхофер указывает основные попытки индоевропейской этимологии этого слова: «к иран. **ringa-*, реконструируемому на основании авестийского названия созвездия *haptō-iringa-* (совсем иначе — *Szemerényi* // Innsbr. Tagg. 191, ср. *Filliozat* // JA 250, 326); к гот. *leik-* 'тело', *ga-leiks* 'подобный', лит. *lýgus* и т. п. (WP II, 398—399); к др.-исл. *lim(r)* 'ветвь; член', лит. *liemuõ* 'туловище; ствол; основа' и т. п. (*Petersson.* Balt. u. Slav. 23); из др.-инд. *ny-aṅga-* 'знак' с диссимиляцией *n* > *l* (ср. *laṅgar-*; *Burrow.* Sarūpa.—Bhāratī 9: к *añj-*)» — с кратким резюме, относящимся ко всем этим предложениям: «Die vorgeschlagenen idg. Anschlüsse an *liṅga* ... überzeugen jedoch nicht» (*Mayrhofer* 19, 101).

[42] Ср. двенадцать основных «линг» Шивы, пользующихся в Индии особым почитанием.

[43] См.: *Mayrhofer* 19, 101: «Przyluski, BSL 24, 118—120; Pre-Aryan 8 и сл.; Sur, ABORI 13, 151—152; ср. также Kuiper AO 16, 307 и др.».

[44] Этот вывод, между прочим, подтверждается такими словами, как *liṅgika-*, *liṅgita-*, обозначающими х р о м о т у, *laṅga-* 'хромой; хромота', *ati-laṅg-* 'хромать', *laṅgin* (хинди *lãgar*, *laṅgrā* 'хромой', ср. также *laṅg-*, *laṅkh-* 'gatau' (Dhātupāṭha). Соотношение *liṅg-* : *laṅg-* очень важно с точки зрения индоевропейской морфонологической модели (*e* : *o* : #). Следовательно, уже на этом этапе появляется серьезный аргумент в пользу принадлежности *liṅg-* (: *laṅg-*) к индоевропейскому слою.

[45] О *liṅg-*, *laṅg-* см.: *Mayrhofer* I, 80; 19, 83 (с литературой вопроса); *R. L. Turner*. Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London, 1966, 629a, 641a и др.

[46] Ср. с другим вокализмом: *lungúoti* 'качать(ся)' и т. п., *lùnginti* 'махать' (*Šuva uodega l ù n g i n a*. VII, 687), *lungéntis*, *lùngytis*, *lùngtelėti*, *lùngčioti*, *lùngstelėti*, *luñgurti* и т. п. (LKŽ VII, 687).

[47] См.: *A. Vanagas*. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981, 180, 192. Существенно, что примеры этого рода делают бесспорным включение в этот же круг лит. *lángas* 'окно', но и 'дыра; отверстие; впадина; лунка; окно' (очко в болоте) и подтверждают связь *lángas*, лтш. *luôgs*, прус. *lanxto* 'окно' с слав. **lǫgъ*, **lęgъ* (ср. рус. *луг*, польск. *łąg*, *łęg*, чеш. *luh* и т. п. топографические обозначения).

[48] В этом семантическом круге получает свою мотивировку и название лягушки (ср. рус. диал. *ля́га* и т. п.) и, видимо, некоторые другие слова с корнем *ляг-*, но сильно отклоняющимися значениями.

[49] См.: *О. Н. Трубачев*. История славянских терминов родства. М., 1959, 154 и сл.

[50] Видимо, сюда же относится и другое название знака — др.-инд. *lakṣa*, *lakṣman-* (к *lakṣ-* 'замечать').

[51] Ср., впрочем, сходные предпосылки в литовском, напр.: *Moteris tik l i n g a č i ú o j a gálva*, *žiūrėdama an ažumuštą vaiką* (LKŽ VII, 525) и под.

[52] Можно пойти еще дальше, подчеркнув, что благодаря именно этим русским примерам соотнесение др.-инд. *liṅga-* и *liṅg-* приобретает особую доказательную силу.

[53] Лит. *liñgė* 'лунь', остающееся не объясненным, конечно, связано с анализируемой группой слов, хотя мотивируется это название птицы иначе — через особую белесоватость, тусклый блеск, характерный для Falko rusticolus (ср. *сед, как лунь*). Мерцающий блеск оперения луня как бы реализует мотив цветового (светового) к о л ы х а н и я, к о л е б а н и я, переливания (разнонаправленность зрительного эффекта). Уяснению семантических отношений в этом случае особенно помогают русские данные; ср. *лунь*, птица : *лунь* ж. р. 'тусклый свет; блеск; белизна' (ср.: *Он слеп, только л у н ь видит*. Даль [4] II, 707—708): *луни́ться* 'светить; отсвечивать; тускло светлеться; светать', *луни́ть* 'светить слабым мутным блеском; хлопать глазами, выказывая бельма' и т. п. Ср. особенно в связи с значением 'membrum virile' рус. диал. *лу́но*, об оконечности детородного члена у жеребцов и меринов (*плёшка* и т. п.), ср. СРНГ 17, 196. Еще в прошлом веке было подмечено, что лтш. *līguôt*, особенно в песнях Ивановского цикла (24 июня), употребляется фактически для обозначения «игры цветов и света» в связи с характерной «игрой» солнца в этот день (ср., например, *parādies tu, s a u l ī t e, kuŗu vidu tu l ī g u o j i*; *l ī g u o s a u l e launagā, nuo launagā*

vakarā. Mūlenbachs—Endzelīns II, 484; *L'eigoj bite, l'eigoj saule*... и др.). См.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии, 1. СПб., 1890, 44 и сл., не говоря уж о ряде более поздних исследований. Мотиву солнечной пляски (*saul-* & *līg-*) отвечали бы такие употребления глагола *лунúться*, как: *Солнышко зашло, а в окнах лунится*, т. е. «отражается слабым светом, тусклым отблеском» (СРНГ 17, 195), и, может быть, название пляски вроде казачка *лунёк*; ср. выше др.-инд. *liṅgayati* 'расписывать красками' (= 'испещрять').

[54] Ср., напр., лит. *vir̃ptis* 'тычинка; шест', *várpa* 'колос', но и 'membrum virile', лтш. *var̃pa*, *varpiņa*, прус. *arwarbs* 'оселина; дрога' — при таких «коровайных» контекстах, как: *Ой, караваю, караваю, які жа ты выралаю*; *Росты, караваю, росты, як хмель на тычини*; *Росцi, караваю, выше столба медзяного* и т. п., и фаллических символах из теста, помещаемых на самом коровае. — К сексуальным ассоциациям рус. *ляг-* ср. характерное словоупотребление в частушке, возникшей в пореформенное время: *Сорок лет коровы нет, Маслом отрыгается, На дворе один петух С курочкой лягается.* См.: *Е. Н. Елеонская.* Сборник великорусских частушек. М., 1914, № 834. Бытование этой частушки в наше время в Ленинграде (Удельнинский парк) отмечено в статье: *Г. Г. Шаповалова.* Деревенская частушка в городе // Этнографические исследования Северо-Запада. Л., 1977, 86.

[55] Ср. слав. **klętva* : **klęti* при **kloniti* (т. е. наклоняться, сгибаться и т. п. как действия, выражающие, в частности, обряд принесения клятвы).

[56] Ср. монг. *oruŋgo*, *oruŋga* 'знак; знамя'.

1992

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ IV (1)

Я принадлежит к числу ключевых понятий человеческой культуры. Без него невозможно понять ни сам ее механизм, ни направление ее развития, ни ее суть. Более того, без *Я* нет культуры вообще, и степень глубины данной культуры в значительной мере определяется богатством и глубиной смыслов, выработанных этой культурой и введенных в объем понятия *Я*. Оно находится в самом центре языка как главный его нерв, как тот фермент, который определяет формирование языка нашего лингвистического эона, как лучший залог осуществимости духовного возрастания языка в будущем. Однако *Я* не только лингвистическая проблема, но и проблема философии, религии, нравственности. Она тот элемент, который связывает воедино столь разные аспекты человеческого существования, что есть все основания говорить об особой *Я* («эго»)-сфере, через которую можно увидеть и описать суть и назначение жизни человека, ее телеологическую доминанту. В таких ситуациях естественно возникает вопрос о корнях, истоках этого понятия, о той мотивационной схеме, из которой его можно правдоподобно объяснить, о первообразном виде (слое) субстрата этого *Я*.

1. И.-е. **eg'h-om* (**He-g'h-om*) : **men-* 1. Sg. Pron. pers.

Попытаться ответить на вопрос об этимологии таких «первообразных» элементов словаря, как названный в заглавии, можно было в романтическую эпоху языкознания, во времена Гумбольдта и Гримма. Интерес к той древности, в горниле которой «выковывались» праязыковые формы, был велик. Он стимулировался идеей историзма, одушевлявшей как языкознание в его наиболее передовых устремлениях, так и естественные науки и подчинившей себе две другие идеи, оказавшиеся для историзма неисчерпаемым кладезем, —

сравнения и морфологизма. Но языковых фактов было накоплено еще мало, метод только складывался, исследовательская изобретательность как и критическая верификация предлагаемых конструкций, только еще набирали силу, и поэтому особого спроса с выдвигаемых гипотез не было. Все было интересным и манящим, все внушало оптимизм. Очень многое из конкретных предложений оказалось неверным или недоказуемым и в ходе дальнейшего развития языкознания было отвергнуто. Но осталось самое ценное — тот творческий дух, который проявил себя и в постановке задач, отсылающих к «креативной» эпохе языка и языковой «органике», и в ориентации на взаимооплодотворяющую связь языка и мышления, в частности, на естественную образность языка, когда и сам язык представлялся образом некиих более общих и фундаментальных сущностей и сил.

В позитивистскую эпоху младограмматизма постановка вопроса об этимологии «первообразных» элементов языка могла показаться самоубийственной, и даже диссиденты младограмматизма и наиболее решительные оппоненты сравнительно-исторического языкознания в том виде, как оно сложилось к концу XIX — началу XX в., не решались ни ставить подобные вопросы, ни тем более отвечать на них. Более того, немало ценных или, по меньшей мере, кажущихся перспективными наблюдений было предано забвению. Но оказалось, спустя почти столетие, что и в наше время те же самые (и многие другие) вопросы остаются столь же (и даже еще более) существенными, а потребность в ответах на них, бесспорно, стала более настоятельной. И надежда на эти ответы и на то, что они будут достаточно доказательны или хотя бы существенно перспективны, сейчас кажется более обоснованной, чем когда-либо раньше.

Основания для надежды разнообразны, и, говоря вкратце, их следует видеть в многократно увеличившемся количестве фактов и попыток их интерпретации; в прогрессе типологических исследований, приведшем к установлению (хотя бы относительному) типов определенных языковых явлений и к выводу о существенной ограниченности разнообразия типов тех явлений языка, которые можно назвать «первообразными» и/или ключевыми; в кардинальном расширении и углублении временно́й (впрочем, и пространственной) перспективы языкового сравнения в тех исследованиях, которые исходят из реконструкции «макросемей», подобных ностратической и ряду иных; во все более специализирующейся осведомленности о связи языка и отдельных его элементов как с «подъязыковой» (мир вещей, денотатов) сферой, так и с областью человеческого сознания; наконец, в первых результатах и идеях на наших глазах складывающейся новой науки — «глоссогенетики», оп ирающейся на данные широкого круга наук о человеке — как естественноприродных, так и гуманитарно-культурных.

Наконец, можно назвать основные категории элементов языка (слов и формантов), которые, хотя бы условно, можно отнести к числу «первообразных», и уж несомненно, к ключевым. Такова их роль в самом языке, которому они задают некую систему отношений общего характера, и в тех реальных условиях, в которых язык функционирует. Эти элементы (и в этом их преимущественное назначение) всегда отсылают и за пределы языка и потому дают основание для суждений и о внеязыковых мотивировках языковых фактов. Среди подобных элементов наиболее очевидным и простым образом выделяются пространственные индексы, каковыми являются предлоги, превербы, послелоги, адвербы, в очень значительной степени сохраняющие связь с соответствующими частями (или даже «сторонами») тела — перед, грудь, лицо, лоб; зад, спина; верх, голова; низ, ступни; бок; центр, середина, нутро и т. п. Часть этих пространственных индексов позже была приспособлена и для выражения временны́х отношений. В целом же вся эта категория в основном служебных слов может рассматриваться как проекция тела, целостного состава его частей в сферу языка. Образ тела послужил как бы источником и моделью для формирования соответствующей системы пространственно-относительных указателей в самом языке. В пределах тела естественным образом «разыгрывались» такие отношения, как внешний — внутренний, активный — пассивный, неотчуждаемый — отчуждаемый и т. п., т. е. те бинарные противопоставления, которые стали основанием для формирования соответствующих языковых категорий. И мифопоэтические конструкции и реализующие их тексты (как, например, сюжет о первочеловеке-первотеле Пуруше, из членов которого возникли все части мира), и раннеграмматическая терминология (род, лицо, «тело» [ср. др.-инд. *puruṣa* или *śárīra-* как грамматический термин], одушевленность, притяжательность и т. п.) явно или неявно подтверждают эту моделирующую роль тела и в отношении формируемого сознанием образа мира и в отношении категориального каркаса языка.

К кругу ключевых языковых элементов в том смысле, какой им придан выше, относятся также числительные, состав которых (а иногда и обозначения) определяется возможностями руки («малой», «большой», в удвоенном варианте и т. п.) как своего рода «счетной (пальцевой) машины» тела (человека)[1]; местоимения — личные и указательные прежде всего; разные дейктические элементы, так или иначе с ними связанные; глагол бытия[2]; ряд грамматических показателей — морфологических и синтаксических (прежде всего таких, у которых собственно языковая обусловленность не затушевывает полностью следов внеязыкового, чисто «ситуативного» субстрата[3]), и даже некоторые звенья парадигмы, граммемы и категории, реализующие какую-либо ситуацию, имеющую не только языковое выражение (ср. связь генитива с выражением языковой притяжательности, которая в свою очередь так или

иначе соотнесена с «владельчески-принадлежностной» структурой мира, или связь эргатива с выражением активности в языке и вне его и т. п.).

Личные местоимения, несомненно, относятся к этому же кругу явлений, и в нем они образуют некое существеннейшее ядро, без формирования которого, строго говоря, невозможны ни сама речь (и, следовательно, язык, реализуемый этой речью), ни та стержневая ситуация, которую речь призвана решить, — обмен словами, сообщениями, языковыми знаками, в диалоге возникающий и диалог формирующий. Сколь бы ни были монологичны части такого диалога, их монологизм в принципе снимается уже тем признанием равенства сторон в диалоге (независимо от того, происходит ли в нем равный, эквивалентный обмен «ценностями»), которое проявляется в том, что *Я и Ты* получают статус относительных, переменных величин: *Я* всегда принадлежность того, кто говорит здесь и сейчас, партнер же его по диалогу в этих условиях всегда *Ты*, но ситуация меняется на противоположную, когда речевая партия переходит ко «второму» голосу в диалоге. Ясно, что эта «относительность» принципиально иной природы, нежели относительность в других сферах языка, и что она уходит своими корнями в ту языковую протоситуацию, которая должна быть основным предметом глоссогенетических исследований. Поэтому понять принцип семантической (или семантико-ситуативной) мотивировки личных местоимений 1 и 2 л. означало бы важный шаг в исследовании и самой этой протоситуации и ее участников. Но сделать этот шаг, как было сказано четверть века назад, не сможет тот, «кто боится глубокой воды».

Естественно, однако, что любое заключение в этой области по степени ответственности и тем более по своей доказательности никак не может быть даже приблизительно приравнено по этим же критериям к заключениям, относящимся к этимологии слов «обычного» типа, не предполагающей особой «глоссогенетической» доминанты. Это явления совсем разных категорий, и цель «глоссогенетических» разысканий, которым в других случаях и на ином материале могла бы соответствовать «этимология», состоит, пожалуй, в том, чтобы найти для каждой из деталей ее типологическую «нишу» (во-первых), попытаться прокомментировать реальный языковой элемент каждой из этих «ниш» в сравнительно-историческом плане (во-вторых) и выстроить некий целостный контекст, который мог бы пониматься как один из возможных локусов формирования данного явления (в-третьих). Ни на что большее претендовать, видимо, пока нельзя, хотя нельзя и исключать возможностей случайных находок.

Форма **eg'hom* (Nom. Sg. 1 Pron. pers.), конечно, представляет собой лишь приблизительный образ реальности[4], с которым, однако, приходится работать исследователю из-за неизвестности подлинной реальности (или, скорее, ряда реальностей). В этом смысле **eg'hom* не более, чем некий обоб-

щенный символ, удобный в одних (преимущественно «грубоструктурных») ситуациях и существенно «ограниченно-удобный» или вовсе малоудобный в других.

Прежде чем непосредственно обратиться к этой форме (*eg'hom), нужно сделать несколько предварительных замечаний. При том, что это слово применительно к определенным ситуациям кажется вполне самодовлеющим, оно все-таки не является изолированным и входит в ряд контекстов, в том числе настолько институализированных, что они (по крайней мере для относительно позднего времени, хотя и безусловно индоевропейского и даже, условно говоря, ностратического) могут пониматься как подлинные грамматические парадигмы. Из этих парадигм три заслуживают преимущественного внимания: 1) парадигма склонения *я* в единственном числе (супплетивизм *я* — *меня...* и т. п.)[5]; 2) парадигма склонения *я* в единственном и «псевдо-множественном» числах (супплетивизм *я* — *мы*, *меня* — *нас* и т. п.); 3) парадигма «лица» (супплетивизм *я* — *ты*)[6]. Все три парадигмы, названные здесь, объединяются не только супплетивностью, но и особой выделенностью *я*, делающей его не просто отмеченным элементом, но своего рода уникумом. В первой парадигме одно *я* противостоит всем другим падежным формам на *мен-/мн-* (или кратким формам на *м-*). Во второй парадигме *я*, если брать индоевропейские языки, за редчайшими исключениями не подкреплено другими членами парадигмы единственного числа[7], в отличие от *мы*, которое чаще поддерживается со стороны других членов парадигмы множественного числа[8]. В третьей парадигме *ты*, в отличие от *я* в индоевропейских языках, в той или иной степени обычно поддержано формами косвенных падежей[9].

Из сказанного выше и из анализа конкретных форм индоевропейских личных местоимений следует, что формы 1 л. ед. ч. максимально независимы и несравненно реже, почти всегда лишь в порядке исключения, становятся объектом индукции со стороны других форм (во всяком случае в этом отношении они резко отличаются как от форм мн. ч. личного местоимения 1 л., так и особенно от форм местоимений 2 л.). Другая важная особенность и.-е. *eg'hom состоит в том, что, в отличие от и.-е. *tŭ̄, 2. Sg. Pron. pers., которое одноэлементно, монолитно и, следовательно, как бы равно самому себе (во всяком случае для определенной эпохи развития языка), и.-е. *eg'hom, как бы его ни членить (*/H/e-g'h-om или */H/eg'h-om), состоит более чем из одного элемента, из двух по меньшей мере. Обычно в первом элементе (*e-, *H'e-, *H'ei-, *H'i- и т. п.) видят дейктический элемент, совпадающий с указательным элементом; во втором (*-g'h-, *-gh-) — частицу[10], вносящую в общее значение слова элемент усилительности, подчеркнутости, эмфатичности; что касается *-om*, то в нем также обычно видят частицу, смысл которой рано был утрачен, а функция, вероятно, состояла, говоря в общем, в придании слову

некоей завершенности, полновесности («двуслоговость», отличающая эту форму от форм 2 и 3 л.). В качестве такой «пустой» частицы она могла переходить и на личное местоимение 2 л. (ср. вед. *tuvam*, *tvam* и т. п.). Вместе с тем обращают на себя внимание, по крайней мере, два круга фактов: первый — известная координированность между «ауслаутом» формы 1. Sg, Pron. pers. и флексией 1. Sg. Praes. (ср. др.-греч. ἐγώ — λέγω, лат. *ego* — *lego*), которая дает некоторое основание для соотнесения *-m-* в элементе *-om-* (**eg'h-om*) с *-m-* флексии на *-mi* в 1. Sg. Praes. (ср. др.-инд. *ahám* — *bhárāmi* и т. п.[11]), и второй — допущение «сквозного» *m* во всей парадигме личного местоимения первого лица — **eg'h-om* : **men-*, **mei*/**moi*, **med* и т. п.[12] Ни то, ни другое, ни третье [введение показателей первого лица (и не только первого) еще и в склонение «посессивного» типа, как в ряде языков, например, в кетском] не противоречит типологическим данным и, более того, для многих ареалов относится к числу «фреквенталий». Поэтому все эти возможности приходится иметь в виду и в связи с проблемой и.-е. **eg'h-om*. При этом следует, однако, отметить весьма существенные различия между характером и положением этого *-m* в **eg'h-om* и в формах косвенных падежей, как правило, с этого *m-* начинающихся.

Если же обратиться к анализу всех других (кроме номинатива) форм 1. Sg. Pron. pers., то бросается в глаза резкая выделенность среди них формы, которая на основании многих засвидетельствованных индоевропейских языков восстанавливается как **mene* и определяется как генитив. Среди всех косвенных падежей и вообще во всем склонении 1. Sg. Pron. pers. эта форма уникальна, на что, кажется, незаслуженно не обращали внимания. Она засвидетельствована (или надежно реконструируема) для ряда индоевропейских языков, ср. слав. **mene* (ст.-слав. мєнє и др.), лит. *manę̃s* (: *màno*), лтш. *manis* (: *mans*), авест. *mana*, др.-инд. *mama* (< **mana*), валлийск. (кимр.) *fy*ⁿ и др. Среди этих других примеров есть и такие, которые с очень большой вероятностью позволяют реконструировать **men(e)* (ср. готск. *meina*, обычно объясняемое как скрещение **mene* и **mei*)[13], но есть и иные, для которых такую реконструкцию признать трудно (ср. попытку объяснения хетт. *ammēl* из диссимиляции **amene*, ср., впрочем, энклитическое *-man*, *-min*). Самая характерная черта этого и.-е. **mene* при несомненной его «генитивности» в исторически засвидетельствованных языках состоит в том, что, строго говоря, эта форма настолько изолирована от всех известных показателей генитива, что только реальные употребления этой формы и ее продолжений оказываются аргументом в пользу «генитивности». Лишь существенно позже и притом очень изредка обнаруживаются (иногда явно окказиональные по характеру) попытки «генитивизировать» эту форму с помощью показателя родительного падежа, перенесенного из более «прозрачных» парадигм. Эта ситуация нахо-

дится в разительном контрасте с другими формами косвенных падежей, которые несравненно теснее связаны с соответствующими именными формами [14]. Вместе с тем нельзя упускать из вида случаи, когда элемент, так или иначе связанный с тем **men-*, которое характеризует генитив в указанных выше языках, оказывается сквозным для всей парадигмы, как, например, в литовском или латышском [15]; отчасти такая картина восстанавливается и для славянского с той разницей, что речь идет о консонантическом каркасе *m-n* [16]. Реконструкции индоевропейской парадигмы склонения 1. Sg. Pron. pers., к сожалению, обычно мало учитывают балтийскую (особенно восточнобалтийскую) или даже балто-славянскую схему, определяемую в идеализированном варианте противопоставлением продолжателей и.-е. **eg'h-om* (Nom.) и **men-* (**mon*) (косвенные падежи), при том, что, судя по целому ряду фактов, это **men-/*mon-* имело свой исходный локус в генитиве, откуда распространилось и на другие члены парадигмы склонения, модифицируясь с помощью разных флективных элементов. Во всяком случае стержень указанного противопоставления определяется полюсами Nom.—Gen., соответственно **eg'h-om* — **men-/*mon-*, что типологически напоминает сходное ядро в кетском склонении (Nom. — Gen. → косвенные падежи), а отчасти, с учетом ряда дополнительных фактов и результатов правдоподобных реконструкций, и структуру склонения в обоих тохарских языках.

Эта выделенность Nom. и Gen. в 1. Sg. Pron. pers., объединяющая эти два падежа в индоевропейском, как и их наиболее контрастная противопоставленность, образуют чрезвычайно показательную черту, отсылающую к той эпохе, когда парадигматического склонения еще не существовало, а основы «пред-склонения» формировались именно в местоименной сфере и прежде всего, видимо, в кругу личных местоимений, еще конкретнее и у́же — применительно к 1. Sg. в первую очередь. Эта наиболее нерегулярная и наиболее «исключительная» часть склонения («пред-склонения») резко отличается не только от других классов местоимений (особенно указательных), но и от существительных, которые развили гораздо более упорядоченные, регулярные, легче предсказуемые парадигмы склонения. Но отдаленным источником таких парадигм скорее всего должны были быть те «пред-парадигмы», где будущие или только начинавшие складываться грамматические отношения моделировались лексическими элементами, одновременно и разными в одном отношении и одинаковыми (или «подобными») в другом, что, собственно говоря, прямо и отсылает к идее супплетивизма, как в **eg'H-om* : **men-/*mon-*, пережившем тысячелетия и отчетливо распознаваемом в большинстве современных индоевропейских языков.

На этом этапе рассуждений возникает вопрос об источнике этого супплетивизма, о том локусе (понимаемом в самом широком смысле слова), где са-

мого этого явления еще не было, но уже сложились условия для его формирования на следующем шаге развития. Есть основания предполагать, что в данном случае супплетивизм объясняется не попыткой восполнения дефектной парадигмы (для достаточно раннего периода само предположение парадигмы выглядело бы, пожалуй, анахронизмом), но сополoжением двух элементов, имеющих отношение к обозначению первого лица, *Я*, т. е. того, кому принадлежит речь, голос этого места и этого времени, вовлеченных через *Я* в акт коммуникации. Иначе говоря, речь шла бы в этом случае скорее всего об элементарной двучленной синтагме[17] типа **eg'hom* & **men-*, причем отношение сополагающихся членов могло бы пониматься различно — как чистая синонимия, при которой один член определяет говорящего «дейктически», а другой «эго-центрически»; как сведение воедино этих двух определений (т. е. установление их тождества через единство денотата); как аппозитивный способ выражения синтаксических отношений [например, *эго*, которое связано (принадлежит, происходит, зависит и т. п.) с «здесь—теперь» и т. п.]. В таком случае **eg'hom* и **men-*, первоначально бывшие членами синтагматического ряда, лишь вторично были оформлены как члены формирующейся парадигмы. Для более поздней эпохи **eg'hom* и **men-*, собственно, их диахронические продолжения, вполне законно трактуются соответственно как Nom. и Gen. (или — шире — Obl., т. е. некий «косвенный» пра-падеж), но для более ранней поры они едины, тождественны друг другу в рамках общей синтагмы. Эта ситуация отчасти напоминает то исходное единство форм Nom. и Gen., о котором когда-то весьма убедительно писал Н. ван Вейк, имея в виду склонение имен с основой на *-o* в индоевропейском[18]: *-os* как флексия Nom. и *-os* (с позднейшими вариациями) как флексия Gen. Во всяком случае и др.-инд. *vṛkas* (Nom.) — *vṛkas-ya* (Gen.) и тем более прусск. *deiws* (из **deiwas*) (Nom.) — *deiwas* (Gen.) и др. еще достаточно надежно сохраняют следы былого единства. А предыстория элементарной «номинативно-генитивной» синтагмы (**deiu̯-os* & **u̯īr-os* букв. 'бог & муж' → 'бога муж', 'божий муж' и т. п.) свидетельствует как о единстве ее членов, так и об условиях, в которых начался процесс дифференциации, приведший к становлению двух разных падежей. В известном отношении эта вторичная «парадигматизация» членов первичного «синтагматического» ряда того же типа, что и формирование **eg'-hom* (Nom.) — **men-* (Gen.) на основе первичной синтагмы.

Первый и, видимо, самый серьезный вопрос, который встает при допущении этой схемы, касается возможности употребления **men-*, известного в индоевропейских языках только в генитиве (или косвенных падежах), в прямом падеже, т. е. в номинативе. Предшествующие выкладки носили характер преимущественно теоретический и сугубо реконструктивный, хотя типологические аналогии известны в ряде языков — и как исходные (базо-

вые») и как вторичные (иногда даже окказиональные) образования. Сейчас факт употребления **me(n)*- в прямом падеже (Nom.) может быть подтвержден, если обратиться к данным той макросемьи, в которую входил индоевропейский.

В словаре В. М. Иллич-Свитыча [19] в качестве общеностратической формы личного местоимения 1. Sg. реконструируется **mi* (косв. **mi-nʌ*): картв. **me*/**mi* 'я' (основа косв. пад. **me-n*); и.-е. **me-* 'я' (основа косв. пад.: Gen. **me-ne-*); урал. **mi* 'я' (основа косв. пад. **mi-*); алт. **bi* 'я' (основа косв. пад. **minʌ-*). При анализе данных конкретных групп этой языковой макросемьи оказывается, что и в прямом падеже (Nom.) нередко выступают формы с элементом *-n-*, ср. урал. **mi(nʌ)*: финск. *minä*, саамск. *mon*, мордов. *mon*, селькуп. *man*, камасин. *man* и т. п. или др.-тюрк. *bän*/*män* и т. п., хотя появление *-n-* в Nom. объясняется обычно аналогическим распространением этого форманта из косвенных падежей [20]. Оставляя в стороне вопрос о том, где еще в ностратических языках это *-n-* выступало как элемент парадигмы (при глаголе как показатель лица, при имени для обозначения притяжательности и т. п.), и соглашаясь с общим предположением, что формы 1. Sg. Pron. pers. без *-n-* в косвенных падежах (ср. **mo-i*. Dat. и др.) — результат «своеобразного обновления древней структуры», стóит, пожалуй, подчеркнуть общую тенденцию к разрушению и, так сказать, к «вымыванию» продолжателей ностратического **mi-* : **mi-nʌ* во многих языках. В одних случаях, видимо, можно говорить об утрате этого элемента в 1. Sg. Pron. pers. (как в семито-хамитских и дравидских [21] языках), в других о решительном оттеснении на периферию, в третьих о «перестройке» более древней структуры. Последний случай особенно характерен именно для индоевропейских языков, которые практически вытеснили *m-(n-)* из номинатива [22], сильно потеснили этот же элемент в косвенных падежах и в генитиве, где он все-таки сохранился лучше, в большинстве индоевропейских языков, и, наконец, выработали еще более упрощенную систему энклитических форм личных местоимений 1 л., параллельную более полной системе, которая, однако, тоже выступает уже как результат упрощающих преобразований ностратической системы.

Это направление динамики развития **m-n-* дает основания для предположения о том, что на ранней стадии индоевропейский мог фиксировать более сохранный облик этого элемента, который для этой эпохи мог трактоваться не как местоименный показатель, а как элемент, обладающий более полновесным и самостоятельным значением и принадлежащий (в терминах, возможно, более позднего времени) к иному грамматическому классу слов, например, к имени с корнем **men-*. Учитывая же тот факт, что в отличие от других ностратических языков (если не говорить о явно периферийных фактах, скорее их следах) индоевропейский надежно свидетельствует форму

eg'h-om* в качестве Nom. Sg. личного местоимения первого лица и что в местоименной же парадигме отмечаются комбинации дейктического элемента *e-* (< **He-*/H'e-*, т. е. того же, что и в **eg'h-om*) и «местоименного» (условно) **me*(*n*)- [ср. др.-греч. ἐμε- и под.], приходится допускать для формы номинатива 1. Sg. Pron. pers. сочетание **eg'h-om* (**He-g'h-om*) & **men-*. Возможность дальнейшего продвижения по этому пути открывается лишь при определении природы и смысла элемента **men-* в его, так сказать, «доместоименном» статусе[23], поскольку «местоименный» — при всей гадательности частностей — в целом все-таки описывался, видимо, в следующих пределах — «моя вот-здешнесть»», «вот-здешнесть меня», «вот-здешнесть, со мной связанная, ко мне относящаяся» и т. п., причем все это были описания говорящего, данные им самим, т. е. самохарактеристика автора речи в момент ее осуществления.

Почему нельзя ограничиться только этим «местоименным» толкованием синтагмы **eg'h-om* & **men-* и почему нужно за местоименным **men-* искать его «доместоименный» смысл? Говоря в общем, потому, что дейктическое **eg'h-om* указывает только на место, а местообразующая функция и для мифопоэтического сознания и для всей философской линии от Платона до Гейдеггера предполагает реальное заполнение места некиим телом, принадлежащим этому месту и в свою очередь его если не образующим, то реализующим, актуализирующим. Это исходное отношение места и тела, его заполняющего, стало локусом, в котором началось оформление категории притяжательности и сложение системы отношений, в которые может входить это тело («пред-падежная» стадия). Без того и другого парадигма склонения личного местоимения первого лица возникнуть не могла. Онтологически *Я* предшествует притяжательному *мое*, как и *меня*, *мне*, *мною* и т. п., и поэтому понимание *Я* как своего рода обобщения-трансформации предыдущего «моя вот-здешнесть» представляется очень маловероятным или, по меньшей мере, требующим особого объяснения[24]. Но еще менее вероятным было бы считать *Я* как институализированное и «грамматикализованное» соответствие тому, что в философизирующих исследованиях языка называют «Ichgefühl» и «Ichbegriff»[25], чем-то первичным, первообразным, лишенным некоего более реального, «безотносительного» субстрата. Во всех тех случаях, когда этимология личного местоимения первого лица прозрачна (или просто может быть определена с достаточным вероятием), за относительным *Я* обнаруживается его безотносительный субстрат. Более того, в языках культур с высокой степенью «этикетности» возникают ситуации, когда кроме нейтрального *Я* возникают иные формы самообозначения автора речи, и эти формы, как правило, восстанавливают (разумеется, не без отличий и иногда особой изощренности и изысканности) исходный субстрат *Я*. Таким образом, дело может

быть представлено так, что *Я* при его возникновении было чем-то вроде грамматикализованного способа выражения лексически полноценного элемента, а появление других форм выражения *Я* в высоко-«этикетных» культурах — возвратом, с усилением, в лоно лексики.

Каким же могло быть «субстратное», лексическое значение того понятия, грамматикализованной метафорической версией которого является *Я*?[26] Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно подчеркнуть как особенно важное то обстоятельство, что этимологически «прозрачные» формы обозначения *Я* — чаще всего достояние архаичных языков и соответствующих «примитивных» культур, хотя подобные явления спорадически возникают и в совсем иных условиях. И еще одно замечание. Семантическая мотивировка *Я*-обозначений не может быть оторвана от семантической мотивировки *ты*-обозначений. В обоих случаях такие, вскрываемые при научной реконструкции, мотивировки воспроизводятся эксплицитно в «риторических» формах выражения *Я* и *ты*. Целесообразно начать с указания на более привычные типы построения «внутренней» формы слов, обозначающих личное местоимение второго лица — *ты*. Прежде всего бросается в глаза, что «торжественные», «официальные», «этикетные» способы выражения *ты*, в частности, и обозначения этого *ты* со стороны говорящего, т. е. *Я*, ориентируются на идею с о ц и а л ь н о г о престижа, ср. эксплицитно *Ваше величество*, *высочество*, *превосходительство*, *степенство*, *благородие*, *знатность*, *достоинство*, *честь*, *милость* и т. п.[27], но и «свернуто» (в разной степени) лит. *Támsta* (*Tãmista*), в обращении *Я* к другому лицу, к *ты*, из *Tàvo Mýlista*, букв. — 'Твоя Милость', обычно сочетающееся с глаголом во 2 л. [ср. польск. *Waszmość Pan*, *Waćpan*, *Waspan*, *Wasan*, *Asan* и т. п., из *Wasza Miłość* (*Pan*), см. *Fraenkel* 449], или исп. *Usted* из *Vuestra Merced* и т. п. Такая ориентация в обозначении партнера *Я* по диалогу, т. е. *ты*, со стороны этого *Я*, и такие «престижные» значения, реализуемые в разных типах обозначения *ты*, не противоречили бы наиболее правдоподобному варианту трактовки и.-е. **tŭ̄* 'ты', представленному в большинстве и.-е. языков[28], а также связанных с ним форм (ср. и.-е. **teu̯o*, **teu̯e-*, **tu̯o-*, **tu̯e-* в парадигме склонения, и.-е. **teu̯o-* 'твой' и т. п., см. *Pokorny* I, 1097—1098).

Конечно, и.-е. **tŭ̄*, каким мы знаем его по его отражениям в разных языках, строго говоря, не имеет лексических значений и, казалось бы, полностью исчерпывается своими грамматическими функциями. Однако есть одна категория случаев, которая, с одной стороны, генетически связана с **tŭ̄*, 2. Sg. Pron. pers., хотя и принадлежит к иному классу слов с другими функциями, а с другой стороны, не может быть (в отличие от **tŭ̄*) признана лексически совершенно «пустой» или, если быть более точным, позволяет установить следы семантического «ореола» по синтаксической функции. Речь идет об индо-

иранской частице *tū̆ (ср. вед. *tu*, *tū*, последняя форма считается метрически удлиненной, авест. *tū*). Она известна и в тексте «Авесты»[29], но особенно часта она в «Ригведе» (несколько менее полусотни употреблений), где у нее две функции — усилительно-побудительная и противительная. Пример первой — семикратно повторенный призыв *ā́ tū́ na indra śaṅsaya...* (RV I, 29, 1—7) 'Дай же нам, Индра, надежду..!'; но существенно, что в подобной ситуации при императиве появляется и *tvám* (*tu-am*), что дает некоторые основания для соотнесения *tū̆* 'же' и *tvám* (*tu-am*) 'ты' — тем более, что и частица *-am* могла бы в принципе толковаться как некое усиление, подчеркнутость. Пример второй функции — из гимна Индре (RV VI, 29, 5): *ná te ántaḥ śavaso dhāyy asyá ví tú bābadhe ródasī mahitvā́* 'Не положено предела твоей силе. Но он величием (своим) оттесняет в разные стороны обе половины вселенной'.

Единство этих двух типов *tū̆ очевидно: и усилительность-возрастание ('же', 'еще', как бы сразу, здесь и сейчас) и контрастность-противительность ('но', 'однако'), кстати, выступающая и в ситуации «смены» категории лица (я → ты, ты → он), отсылают к общему источнику, «обобщенная» семантика которого могла бы кое-что объяснить и в и.-е. *tū̆ 'ты', 2. Sg. Pron. pers. Речь шла бы в данном случае о возможности присутствия в этом слове идеи силы, возрастания ее или каких-то благ (видимо, вещественных, материальных) и некоего «контрастивного» следа, чему-то предшествующему; скорее всего это предшествующее нужно искать не в парадигме, но в синтагме типа «я..., но (ты)...», или «я..., (ты) же...», вполне естественно возникающей в диалоге, и именно в партии *Я*. В этом отношении, если сказанное имеет свой резон, первенствующая роль *Я*, определяемая его связью с ситуацией акта речи, на это *Я* ориентированного, преформирует в *ты*, находящемся в той же единице диалога, так сказать, «диалогеме», состоящей из вопроса (или — шире — некоей информации) и ответа, некие «зависимые» смыслы. Это заключение, извлекаемое из самого *ты*, из «я — ты»-текстов и, наконец, из частицы *tū̆* (не говоря уж о типологии семантических мотивировок *ты*), могло бы получить поддержку и извне, т. е. из не «ты»-сферы. Эту поддержку представляет собой соответствие элементу *tū̆ 'ты', которое можно было бы назвать со всех точек зрения идеальным, кроме одной — полной неясности семантической связи сопоставляемых элементов (или хотя бы самой внеязыковой ситуации, мотивирующей эти языковые связи). Конечно, имеется в виду исключительная формальная близость и.-е. *tū̆ 'ты' и и.-е. *tū̆-, *tēu-, *təu-, *tu̯ō- и т. п. 'вспухать; возрастать; увеличиваться; усиливаться; умножаться: становиться плотным, большим, высоким, сильным' и т. п. (см. *Pokorny* I, 1080—1085: в частности, с многочисленными расширителями корня), удостоверяемых такими примерами, как слав. *tyti (< *tū-tei) 'тучнеть' (с.-хорв. *tôv* 'откормленность'), лат. *tōtus* (< *tou̯etos*), *tovē̆, реконструируемое на ос-

новании *tōmentum* (< **toṷementom*), др.-инд. *tu-/tav-* 'иметь силу; процветать' и т. п. (: *tavás-*, *tavasā* 'сила' /Instr./ *taviṣa-*, *tuvi-*, *tūya-* и т. п.); авест. *tav-*, *tavah-*; лит. *taukaĩ* 'жир', *tùkti* 'тучнеть' (: слав. **tukъ*); гот. *þūsundi* (: слав. **tysęti̯a* 'тысяча'); лит. *tautà* 'народ', прусск. *tauto* 'страна', гот. *þiuda*, оск. *touto*, др.-ирл. *tūath*, хетт. *tuzzi-* 'войско', т. е. 'вооруженный (букв. — усиленный, укрепленный) народ' и т. п. Если сопоставление **tŭ* 'ты' и **tŭ̄* и т. п. 'становиться тучным; возрастать; усиливаться' и т. д., действительно, отражает некие языковые реалии и прежде всего генетические связи этих двух элементов, то уместно попытаться сформулировать характерные черты этой силы-возрастания, кодируемой элементом **tŭ-*. Судя по разным отражениям этого элемента в разных индоевропейских языках, обозначаемая им сила-возрастание носит в н е ш н и й характер, она зрима для каждого, ее можно увидеть и/или пощупать; она сугубо материальна, вещественна, исчислима — от жира до народа[30]. Возможно, что телесность этой силы-возрастания и, видимо, некоторая механистичность ее придают ей несколько экстенсивный характер: она — удел всех, предназначена для целого, может быть обретена каждым; сфера ее проявления — «тело» в широком смысле слова, но не более тонкие сущности, как душа или дух.

Как и.-е. **eg'h-om* предопределяет некоторые особенности **tŭ* (ср. также слова с этим элементом правдоподобно соотносимые), так и эти проясненные хотя бы отчасти черты **tŭ̆*, видимо, позволяют кое-что предположить и относительно **eg'h-om* 'я', — тем более, что и *Я* (как и *ты*) в целом ряде языков имеет свои субституты, очевидно, отсылающие к неграмматическим и, следовательно, неместоименным субстратным обозначениям *Я*. Уже указывалась роль тела, души, духа, таинственной внутренней жизненной силы типа «мана» и т. п. в обозначениях *Я*, как и исследовалась вся проблема тела-души как некоего «Urphänomen»'а в формировании элементов языка, «субъективного» источника будущих «объективных» категорий[31]. Исследователи приводили многочисленные примеры, когда понятие *Я* замещается (или выступает вместо или вместе) обозначением т е л а[32]. Поэтому здесь можно ограничиться лишь несколькими иллюстрациями, основная функция которых — напоминательная. Речь идет, в частности, о примерах, в которых понятие тела оформляет категорию «перволичности» (хотя и не только ее) в аспектах возвратности, притяжательности, «самости». Ср. тувинск. *бодум* '(я) сам', *бодумнуң* '(меня) самого' и т. п. — при том, что *бот*, *боду* обозначает тело; примерно такая же ситуация представлена в хакасском (*позым* 'я сам' при *пос* 'тело'), тофаларском (*бодум біле* при *бот*) и др.[33]; весьма характерно, что алтайск. *бой* 'тело', родственное тувинск. *бот*, хакасск. *пос*, якут. *бэйэ*, монг. *бие* и т. п., имеет и такие значения, как 'рост; возраст; длина' и т. п., вскрывающие семантическую мотивировку понятия 'тело'. Сходная ситуация с вед.

tanū́ 'тело' (: *tan-* 'вытягивать; растягивать' и т. п.), использующимся также в функции возвратного местоимения. Ср.: *mā́ hāsmahi prajáyā mā́ tanū́bhir.* RV X, 128, 5 'Да не погибнем ни сами мы, ни потомство' и под. Но особенно характерны примеры, когда это *tanū́* относится к 1. Sg. или к некоторым специфическим употреблениям в ед. ч. Ср.: *Ayám ta emi tanvā́ purástād.* RV VIII, 100, 1 'Вот я иду сам (собственной персоной, букв. — телом') впереди тебя' или: *svayáṃ ripús tanvàṃ rīriṣīṣṭa.* RV VI, 51, 7 'пусть обманщик сам повредит себе' (букв. — 'телу'); *yó agníṃ tanvò dáme devám mártaḥ saparyáti...* RV VIII, 44, 15 'Какой смертный почитает Агни в своем (букв. — 'тела') доме' (*tanvò dáme* в этом случае равноценно обычному ведийскому клише *své dáme* 'в своем доме') и др.

Употребление *tanū́* в подобных случаях и прежде всего в первом лице, которое, судя по многим фактам, было тем локусом, где этому слову было соотнесено значение 'я; я сам; меня самого' и т. п., может вызвать необходимость в разъяснениях, особенно если иметь в виду сказанное о возможной семантике **tū́* и родственных ему слов. Понимание тела как разросшегося, увеличившегося, вытянутого, конечно, скорее соответствует сфере *ты*, как она намечена выше. Ответ на этот и другие случаи, дающие повод к установлению тождества или хотя бы соотнесенности *Я* и тела, следует, видимо, искать в двузначности понятия тело в связи с рассматриваемой ситуацией. Когда тело выступает как образ заполнения (ср. *полнеть, быть полным*, т. е. возрастать-увеличиваться) места, оно принадлежит сфере *ты*. Но у тела есть и иной образ: оно метафора самого места, местообразующей функции (или даже его метонимия). И в этом последнем случае тело уже не материальное заполнение, не вещественная конкретность, но чистая функция, абстракция, в духе платоновской χώρα[34]. В теле главным становится не конкретное, а абстрактное, не объективное, а субъективное, не вещественно-материальное, физическое, а духовное, психическое[35], и это второе, абстрактное значение тела было высоко оценено языком и очень разнообразно использовано: «тело» многократно перекодировалось в более тонкие, более сущностные, более личностные, интенсифицирующе-личные понятия, которые в конце концов и сделали возможным становление «Ichgefühl» и «Ichbegriff», без которых говорить о местоимении как таковом вообще едва ли допустимо. Формирование указанного «чувства» (ощущения) и «понятия» *Я* обозначало введение в «пред-язык» категории личности, *Я* как автора речи, осуществляющейся здесь и сейчас, а через него и самого акта речи как универсальной формы символического обмена, совершающегося с помощью звуков. Собственно говоря, только с этих пор и целесообразно говорить о языке, о прорыве в язык из «пред-языка». Но в глоссогенетической перспективе всегда нужно помнить не только о начале языка, но и о том, что ему предшест-

вовало и как это *что* стало языком, началом его. И это снова возвращает к уже приводившимся словам Гумбольдта о том, что сами простые местоимения восходят к обозначениям отношений пространства или восприятия и — в связи с темой этой статьи — к проблеме и.-е. **eg'h-om* & **men-* и его продолжение в др.-инд. *aham* & *máma*.

Процесс «спиритуализации» образа тела, выявления более «одухотворенных» его соответствий и продолжений не прошел бесследно для языка. Связь обозначений *Я* с понятиями души, духа, дыхания, некоей «тонкой» ментальной (не физической, а психической!) силы отмечалась тоже не раз, и поэтому здесь достаточно напомнить ведийскую ситуацию — постепенное вытеснение *tanū́* 'тело' словом *ātmán* (*tmán*) 'дух' в функции возвратности-самости, ср.: *priyám pitŕ̥bhya ā t m á n e brahmábhyaḥ kr̥ṇutā priyám*. AV XII, 2, 34 'приятное праотцам, себе самим, брахманам приятное сделайте!' и др. [36]

На этом пути в связи со вторым членом формулы **eg'h-om* & **men-*, где **men-* соотнесено с *Я* (*меня* и под.), естественно возникает проблема связи этого личного местоимения 1 л. в косвенной форме с и.-е. корнем **men-*, обозначающим ментальную деятельность, специфический вид «тонкого» возбуждения, некоего состояния вибрирования, позволяющего открыться и реализоваться особым творческим способностям — дару слова, памяти о прошлом, предвидению будущего, прорыву к сути, к ноуменальному и т. п. При всем многообразии употреблений и значений продолжателей и.-е. **men-* его исходное единство не вызывает сомнения, ср.: др.-инд. *mánas* (: *mányate*), авест. *manah-* (: *mainyeite*), др.-греч. μένος (: μεμοινάω, μέμονα), μανία, μάντις, арм. *i-manam*, лат. *meminī*, *mēns*, др.-ирл. *do-moiniur*, гот. *munan*, др.-англ. *mon*, *man*, др.-исл. *munr*, лит. *miñti* (*menù*), *minė́ti*, *mintis*, слав. **mьněti* **pa-mętь*, тох. A *mnu*, B *mañu*, хетт. *memmāi* и т. п. (*Pokorny* I, 726—728). В данном случае, однако, максимум информации о предыстории этого *man*-понятия проще извлекается не из всего множества относящихся сюда фактов, но из данных двух наиболее архаичных и наиболее «философизированных» традиций, в которых к этому понятию обращались не раз и где оно стало важным принципом, неоднократно и с разных точек зрения анализировавшимся, — древнеиндийской и древнегреческой. В первой из них *mánas* (условно — 'ум; разум') стал одним из основных концептов умозрения. «Манас» понимался как ум в самом широком смысле, охватывающий все ментальные проявления, в частности, как интеллект, способность к пониманию (т. е. к осмысливанию впечатлений, полученных через органы чувств, и к ответу на эти впечатления); как восприятие, чувство, сознание, воля; как внутренний орган восприятия и познания, инструмент, с помощью которого возникают мысли, а объекты восприятия воздействуют на душу; как мысль, размышление-рефлексия, воображение, интенция, аффект, желание, настроение,

воля и т. п. Манас обычно помещают в сердце (начиная уже с «Ригведы»), что объясняет отчасти его вибрирующе-пульсирующий характер. Связь манаса с атманом и с пурушей как вселенской душой, жизненным принципом, сознанием, *Я* несомненна, хотя и различия очевидны: в отличие от атмана и пуруши манас принадлежит телу и, как правило, подвержен уничтожению, гибели, как и человек в его «эмпирической» ипостаси. При всех различиях в трактовке манаса в разных направлениях древнеиндийской мысли существенными оказываются его связь с человеком, с внутренним восприятием (в противоположность внешнему — «бахья»), возникающим при соприкосновении манаса с психическими состояниями (вместе с пятью органами чувств манас образует шесть органов познания; его роль организующая и суммирующая; именно благодаря ему *Я* осознает себя как таковое — и через противопоставление тому, что не есть *Я*, и через конституирование чувственно-ментальной основы этого *Я*), с нематериальностью, наконец, с жизненно-личностным началом, в частности, в том его аспекте, который связан с творчеством определенного типа. Ориентация манаса на *Я*, на преимущественную принадлежность ему (притяжательность) едва ли вызывает сомнение, во всяком случае применительно к исторически засвидетельствованным концепциям. Связь ума, мысли, мнения именно с *Я* подтверждается и «онтологической» этимологией, восходящей к Гегелю и не раз использованной Гейдеггером, согласно которой нем. *mein* 'мой' (т. е. принадлежащий *Я*) на некоей глубине связывается с *meinen* 'иметь мнение' (в экспериментальном «философском» языке — 'моить', т. е. делать моим, присвоенным сфере «моего» и, значит, *Я*). Как бы то ни было, подчеркиваемая в этой этимологии связь *Я*, «мой» и субъективно-ориентированной м ы с л и в высшей степени поучительна. Она объединяет как раз те элементы, которые образуют острие стрелы, направленной человеческим сознанием для освоения-усвоения новых пластов бытия.

При характеристике свойств манаса оказывается, что его основные черты, определенные независимым образом, таковы, что находятся в отношении противопоставления к «глубинным» свойствам **tŭ-* (: **tŭ̄* 'ты'), о которых говорилось ранее. Манас характеризуется как внутренний (**tŭ̄-* — внешний), незримый (**tŭ̄-* зримо), духовно-психический (**tŭ̄-* — материально-вещественный), сугубо личностный (**tŭ-* как *ты* скорее неопределенно-личностно[37]), интенсивный (**tŭ-* — экстенсивный). Не приходится подчеркивать, что ментально-творческий аспект, связываемый с манасом, как и с творцом речи, с *Я*, отсутствует у *ты* и того «вещественного» прибытка, обозначения которого формально (по крайней мере) совпадают со словом для *ты*.

Все эти соображения уже дают право поставить вопрос о принципиальной в о з м о ж н о с т и (аспект доказательности в данном случае никак не затрагивается, и само предположение некоей новой точки разворота в движе-

нии смысла на этой стадии представляется более важным) связи между «местоименным» **men-*, в частности, в и.-е. **eg'h-om* & **men-*, и **men-* как обозначением ментальной деятельности, ее нерва.

Не исключено, что эта связь не покажется вовсе неприемлемой, если вспомнить об аффективно-эмоциональном компоненте языка и его роли (ведущей, по признанию многих специалистов) в самом происхождении языка, об античной теории связи языка в его начальном периоде с тем, что греки обозначали как πάθος [38], об истоках «поэтической» логики и живущего ею искусства, об учении Платона о μανία, неистовстве, и одержимости (κατοκωχή) ею [39], о прикосновенности «художественного» к сфере иррационального.

Когда в ведийском слово *mánas* приурочено к первому лицу (*me*, *mánas*, *máma mánas*), оно, собственно, и само по себе выступает как своего рода обозначение-замена первого лица, как указание в *Я* его ядра, сердцевины, сути, квинтэссенции личного, опознаваемой через то специфическое дрожание-трепетание, ментальное возбуждение, которое свидетельствует о состоянии творческой одержимости. «Словно крутящееся колесо, о многопризываемый, д р о ж и т (*vepate*) д у х м о й (*máno... me*) от страха перед отсутствием (недостачей) мыслей (*ámater*)», — говорит певец в гимне, обращенном к Индре (RV V, 36, 3), и тут же: «Этот певец твой (*jaritā́ ta*), о Индра, словно давильный камень, высоко поднимает голос, возбуждаясь (*iyarti vā́cam bṛhád āśuṣāṇáḥ*)». V, 36, 4. Эта мена «естественного» первого лица на третье и замена первого лица личного местоимения притяжательной формой в соединении с *mánas* позволяет предполагать исходную ситуацию и ее канонически-унифицированный вид — «Я (*ahám* [или *máma*, *me*, у меня] → *mano... me*) дрожу от страха... Я, певец твой, ... высоко поднимаю мой (*me*, *máma*) голос, возбуждаясь» [40]. Многие другие контексты также обнаруживают связь слова *mánas* с поэтическим творчеством [41], и это обстоятельство в сочетании со связью *mánas* с тем, что является сутью личности, в частности и *Я*, заставляет обратиться к тому специфическому виду поэтического творчества, который — в известной степени и с достаточным вероятием — может рассматриваться как один из вероятных локусов формирования феномена перволичности, самого *Я*. Однако уже сейчас необходимо подчеркнуть, что в ряде контекстов в слове *mánas* растворяется обозначение того (в том числе и *Я*), к кому это слово относится, или — при взгляде с противоположной стороны — само слово *mánas*, как бы сливаясь с обозначением своего обладателя, семантически «опустошается», и в этом смысле *mánas* может выступать, хотя эта форма выражения в древнеиндийском не институализирована, аналогично др.-греч. μένος в сочетаниях типа μένος Ἕκτορος (у Гомера), собств. — 'душа Гектора; сущность Гектора', практически же совершенно тождественно Ἕκτωρ; см. μένεα ἀνδρῶν (Гомер), т. е. ἄνδρες и т. п. [42]

Связь понятий *mánas*, μανία (: μένος) с поэтическим творчеством, т. е. с творящим словом, применительно к ведийской или древнегреческой традиции не вызывает сомнений. Говоря в общем, тот, у кого *mánas* приведен в особого рода колебательное движение или кто одержим μανία, — поэт. Не случайно, что одно из распространеннейших обозначений поэта-певца в ведийской традиции — *vípra-*, т. е. 'внутренне трепещущий, возбужденный, воодушевленный', от *vip-* 'пребывать в трепещущем, дрожащем, возбужденном, потрясенном состоянии'. Слово *vípra-* применяется к певцу, как бы взятому в момент вдохновения, поэтического творчества; но оно же относится и к человеку, мудрецу, жрецу, богу, если они обладают соответствующей ментально-психической структурой и соответственно даром проницать в прошлое и будущее, провидческими способностями. Этим же словом, как уже было показано, характеризуются жанры религиозного словесного творчества — песнь, молитва, формула и сам дух, на них поэта вдохновляющий (ср. *mánas* как обозначение духа, ментальной настроенности на сочинение песни и т. п.).

Но как связан с поэтическим творчеством тот **men*-персонаж из формулы и.-е. **eg'h-om* & **men-*, который непосредственно отсылает к перволичному местоимению, к *Я*, к автору-творцу речи, в этом (**e-*) месте и в этот (**e-*) момент ее творящему? Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, нужно поставить перед собой еще один — что могло значить говорить, т. е. пользоваться словом, применительно к эпохе глоттогенеза? Не имея возможности подробнее касаться здесь этой темы, все-таки, исходя хотя бы из самых общих предпосылок, уместно высказать несколько предположений. Во-первых, речь, говорение, произносимое слово были в это время отмеченными («маркированными») как по отношению к «не-речи», молчанию, так и по отношению к другим знаковым системам более древнего, чем язык, происхождения (например, к жестам), и в этом смысле они могли быть и более эмоциональны, аффективны, и более импровизационны, и более информативны (в теоретико-информационном смысле), нежели устоявшиеся, отлившиеся уже в свои формы, институализированные инознаковые тексты. Во-вторых, речь, слово, говорение скорее всего должны были выступать как некий импровизационный ритуал, потребность в котором возникает в крайних условиях, в том кризисном состоянии, для выхода из которого нет заранее предусмотренных стандартных средств и полагаться приходится на случай, на шанс, на удачу, вероятность которой вычислена быть не может. Как каждый ритуал — акт, деянье, так и говорение-речь — дело (хочется сказать — «не слово, но дело», хотя именно слово и есть в этом случае дело по преимуществу). В-третьих, ритуал, в частности, и говорение-речь, касаются всего коллектива, но в данном случае весь этот коллектив как бы слит в образе того одного, кто совершает ритуал, кто берет на себя ответствен-

ность за всех и берет на себя риск говорить, т. е. стать *Я*, и кто, выступая как жрец, совершитель ритуала, как и любой жрец, ощущает себя одновременно и жертвой. В этом отношении акт говорения-речи есть знак готовности у м е р е т ь, шаг к смерти, к опустошению в слове своей жизненной силы, вещества жизни (см. ниже). В - ч е т в е р т ы х, говорение-слово в этих условиях было чем-то промежуточным и сугубо непредсказуемым: оно отрывалось от того з н а н и я, которое было до начала речи, и еще не обладало з н а н и е м, которое в случае удачи могло быть достигнуто речью-словом. Или как у поэта:

Да вот и сейчас, словарю
Придавши бессмертную силу —
Да разве я *тó* говорю,
Чтó знала, — пока не раскрыла

Рта, знала еще на черте
Губ, той — за которой осколки...
И снова во всей полноте,
Знать буду — как только умолкну[43].
(*М. Цветаева*. Куст)

Собственно говоря, указанные до сих пор свойства речи, слова на *той черте*, которая отделяет исходную «немоту» от речи на ее первых шагах, характеризуют и поэта и его творчество — прижизненное умирание, схождение в царство мертвых с тем, чтобы там обрести *живую воду*, «мед» поэзии, ту силу слова, которая превосходит то, что им описывается. В известной мере — и именно об этом говорит главный миф о поэте и поэзии — каждый, кто прижизненно спустился в царство мертвых, прикоснулся к смерти, — поэт. В этом смысле поэтом нужно считать и *Я* глоттогенетической эпохи. Для него действительно не то, что *Легче камень поднять, чем имя твое повторить*, но то, что сказать слово — что умереть. И слово — как жребий с двумя значениями: вечная смерть или вечная жизнь (вечное слово). В этих условиях перво-поэт и перво-*Я* может надеяться только на случай, и его он находит в том «тонком», от ритма космоса отличном **men*-движении, цель которого «спровоцировать» внешнюю ситуацию, опробовать ее, вызвать ее на самораскрытие с тем, чтобы понять в ней и свое положение и через него себя, свое *Я*. Итак, шанс через риск, жизнь через смерть, согласие через разлад[44]. А для поэта особо — творение через слово; «сказал и/или подумал в сердце своем» — обычное клише, известное не только в архаичных мифопоэтических традициях (ср. помещение манаса и мысли в сердце) — часто уже и есть творение, хотя бы потенциальное[45].

К сожалению, проблема природы и характера «перво-речи» остается практически мало разработанной. Тем не менее то, что об этом все-таки из-

вестно, в ряде существенных отношений подтверждается данными о некоторых экстремальных, часто патологических (по меньшей мере, функционально патологических) видах говорения, отмечаемых у пророков, жрецов, шаманов, юродивых, мистиков, экстатиков и нередко даже у поэтов, принадлежащих к современному «цивилизованному» кругу. Сведения о «говорении» (в частности, ритуальном или ритуализованном) в архаичных культурах [46] дополняют другие данные и отвечают общим представлениям. Основные психофизические характеристики такого говорения — присутствие особого волнения, возбуждения, «дрожания» речи (как в самом произнесении говоримого, так и в том, что касается грамматики и лексики), ее прерывистость, неупорядоченность, хаотичность, бессвязность, глоссолаличность, истеричность, наконец, сама манера произнесения, с отмеченными силой голоса, тембром, скоростью речи, иногда подражанием иным голосам и т. п. [47] Формы такой речи часто довольно непосредственно соотносятся с болезнями, называемыми *эмиряче-ние* и *мэнэрийии*, часто свойственными именно шаманам [48], или в период обретения шаманского дара, или во время камлания [49]; нередко эта особая речь приписывается духам, вещающим нечто устами шамана. В этом широком и важном в разных своих деталях контексте в связи с темой, рассматриваемой здесь, особый интерес вызывают два мотива, обычно связанных друг с другом: во время «шаманской» болезни человек, которому духами «предназначено» стать в будущем шаманом, помимо прочих болезненных явлений испытывает и специфическое чувство «обмирания», как бы предшествующего реальному умиранию и вызванного тем, что злые духи похитили у будущего шамана душу (ср. якутск. *кут* 'душа живых существ'), жизненную силу. Он «опустошается» от жизненного вещества, потому что, говоря языком более известных традиций, лишился того, что называют *mánas*, μένος [50]. «Дефектная», опустошенная речь — следствие обмирания-умирания [51].

Подобная зависимость, видимо, бросает луч света и на отношение *mánas*, μένος (: μανία), связанных, в частности, с поэтическим даром, и обозначений таких ментальных действий, как говорить, думать, мыслить, помнить, вспоминать, осмысливать, понимать, предсказывать, прорицать и т. п., которые обильно представлены в самых разных индоевропейских языках; др.-инд. *mányate* 'думать', *mánati* 'упоминать', авест. *mainyeite*, арм. *i-manam* 'понимать' (1. Sg.), др.-греч. μάομαι (μνάομαι) 'думать; помышлять; вспоминать', μιμνῄσκω 'напоминать; вспоминать; помнить', μαντεύομαι 'прорицать; предсказывать; вещать' (ср. искусство мантики), лат. *meminī* 'помнить; напоминать', др.-ирл. *do-moiniur* 'верить; думать; высказывать мнение', гот. *munum*, лит. *miñti* 'помнить; загадывать; отгадывать', *minėti* 'упоминать; вспоминать', *manýti* 'думать', прусск. *mēntimai* 'лгать', слав. **mьněti*, **po-mьněti*, лув. *mammana-* 'говорить', хетт. *memmāi* 'говорить' (3. Sg.), если в его основе бы-

ло *men-, и т. п. (*Pokorny* I, 726—728: о ностр. *manu 'думать' см. *Иллич-Свитыч* [II], 42—43).

В этой перспективе и для *men- в формуле *eg'h-om & *men-, учитывая сказанное ранее, возникает возможность его соотнесения с говорением-мышлением, словом-мыслью, первым деянием этого *Я*. Возможность понимания *e-g'h-om & *men- при всех ограничениях и условностях (и, разумеется, только для одного из срезов истории языка) как «вот-здешнесть & говорить (-мыслить)»[52] значила бы очень многое для понимания одного из основных локусов глоттогенеза и исходных компонентов формирующегося языка. Во всяком случае с теоретической точки зрения не должна вызывать удивления сама возможность обозначения *Я*, определяемого как тот, кто *здесь* и *сейчас* говорит, через элемент, выражающий именно идею говорения, одного из главных аспектов ментального *men-комплекса[53]. Другой аспект этого же *men- — мышление как предикат *Я*. Такое *Я*, опустошенное от «вещественного» и позволяющее говорить об идеальном тождестве с самим собой, имеет особые преимущества в отношении всего, что вещественно и различно. Поэтому оно неслучайно становится и принципом самой философии[54].

Примечания

[1] Ориентация на «малую» руку (четыре пальца без большого) отчетлива в индоевропейских обозначениях четырех (*k^uetur-) и восьми (*ok'tō/u/-, две «малых» руки). «Большая» рука (пять пальцев, в частности, сжатых в кулак) предполагается в названии пяти (*penk^{u}e), ср. *dek'm̥-(t) 'десять' как две «большие» руки. В другом месте (ср.: К семантике четверичности // Этимология 1981. М., 1983, 128—130; см. том I настоящего издания, с. 293—316) была предпринята попытка понять и.-е. *du̯ō(u) как обозначение парных космических зон; *trei- в контексте мотива «универсальной удачи» — проникания—преодоления (и.-е. *ter-) всех трех царств по вертикали персонажем, нередко обозначаемым как «Третий», т. е. тот, кто, пройдя все три царства, преодолел и смерть; *k^uetur- как четырехугольный («квадратный») предмет, получаемый распространением вовне каждой из его четырех сторон, что придает такой конструкции особую силу, устойчивость, гарантию стабильности (ср. анат. *meu̯- '4', хетт. mei̯u-, miu̯u̯a-, лув. mauwa-, иерогл.-лув. muwa/i- и т. д. при хетт. miu̯a- 'Körpersaft; — Seelenstoff (?)', mu̯u̯attal-/l/i- 'сильный', иерогл.-лув. muwatali- 'сильный; могущественный' и т. п.); ср. загадку о корове (своего рода «мировой» корове) — *Четыре четырки, две растопырки, седьмой вертун*. Этимологическое объяснение чисел два — три — четыре (или как минимум их первоначальная предметная соотнесенность) тем более важно, что именно эти числа образуют ядро

счетного ряда (по сути дела, исходный «малый» счетный ряд), распространенное позже в обе стороны — ср. о д и н как образ единого целого, всего (в этом понимании о д и н, действительно, как это и следует из этимологии, дейктическое местоимение) и как первый член счетного ряда, единица — при подверстывании его к д в а — т р и — ч е т ы р е, но и п я т ь как расширение «малой» руки до «большой», до нового «завершенно-замкнутого» множества. Не случайно, поэтому, что внутренняя форма числительного ш е с т ь — **u̯ek'́s* сопоставляется с и.-е. *(*H*)*u̯eks-* 'расти' и, следовательно, понимается как «прирост» сверх уже имеющегося множества (см. *O. Szemerényi*. Studies in the Indo-European System of Numerals. Heidelberg, 1960, 78—79; *В. Винтер*. Некоторые мысли об индоевропейских числительных // ВЯ, 1989, № 4, 34—35 и др.). В этом контексте новый «высший и окончательный» синтез — с е м ь, образующее универсальное священное магическое множество. И.-е. форма **septm̥* дает известные основания думать об абстрактном существительном на *-ti-* («семерка»), см.: *В. Винтер*. Указ. соч., 33, с характерным замечанием — «Отсутствие мотивации не чуждо низшим числительным. Так, кажется невозможным обнаружить связь **semtm̥* с каким-либо другим элементом праиндоевропейского словаря: "семь" значит просто "семь" и ничего более». И все-таки целесообразно пытаться установить возможную мотивировку числа с е м ь, принимая во внимание микрофрагмент текста счетного ряда — п я т ь («большая» рука, пясть, кулак), ш е с т ь («прирост» сверх уже завершенного множества) и, наконец, с е м ь, а также следующий элемент в о с е м ь (**ok'tō*/*u*/), как бы возвращающий вспfive к ч е т ы р е м (два по четыре, две «малых» руки). Логично предположить, что в пределах этого контекста с е м ь не только продолжение возрастания (ср. **u̯ek's-* — шесть как п р и - р о с т), но и его высшая точка, в е р ш и н а, с чем, собственно, идеально согласовалось бы представление о семи как «совершенном» (: верх, вершина) числе. С этой точки зрения, видимо нельзя исключать связь названия с е м и с и.-е. *sep-* как 'глубоко религиозно почитать; благоговеть', собственно, о высшей форме ритуального почитания—заботы, поддержки, подкрепления, также вообще 'заниматься чем-либо; держать в руках' и т. п. Ср. ностр. *zap'a-* 'брать в руки; держать' (*В. М. Иллич-Свитыч*. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь /*l*—*ǯ*/. Указатели. М., 1976, [II], 111). Как понятие по преимуществу ритуальное, и.-е. **sep-* связано с соответствующей деятельностью, результат которой мог быть представлен абстрактным существительным **sep-ti-* (впрочем, идея делания, занятия, приготовления, даже хлопот, забот и т. п. весьма детально отражена в продолжениях корня **sep-* в отдельных языках). К этому элементу **sep-* относятся др.-инд. *sápati* и *saparyáti* (уже начиная с Ригведы), *saparyā* и *saparyú-*, на основании которых восстанавливается др.-инд. **sap-ar-* < и.-е. **sep-el-*; авест. *hap-* 'держать; поддерживать' (в руке, рукою); др.-греч. -ἕπω, ὁπλέω, лат. *sepeliō* 'погребать; хоронить' и т. п., *sepulcrum*, *sepultūra* и т. п. (тот, кто держит [*sap-*] в руке *риту*, имеет власть, первенство; имплицируемый образ руки существен и в связи с тем, что рука — символ власти, и с тем, что она как бы объединяет пальцы, инструмент счета, в целое). Связь **sep-* с высшим мировым законом подтверждается такими формулами, как др.-инд. *r̥ta-sā́p* 'лелеющий риту' («служитель риты'), ей благоприятствующий, питающий-взращивающий ее, авест. *ašəm... hapti* (Yasna 31, 22) [: вед. *r̥tám sap-*, RV V, 12, 2 и др.]. Через значения 'заниматься; хлопотать; заботиться, ухаживать; приготовлять' и т. п. с и.-е. **sep-*

правдоподобно связывается хетт. *šip-*, *šippāi-* (*arḫa šippāi-*) 'скоблить; лущить' и т. п. (но и *šap-*, *šapiįāi-*), а также балто-славянские продолжения **sep-/*sop-* обычно с «ухудшением» значения (к связи с **sep-* ср. болг. *сапам ся* 'огрызаться' при болг. *грижа* 'забота', ср. *его грызет забота* и т. п.). В другом месте было предложено соотносить с этим корнем название Сипильских гор (Σίπυλος, ἐν Σιπύλῳ. Il. XXIV, 615 и др.: Σίπυλον), связанных с «лидийским» локусом Тантала и его рода. На Сипильских горах был трон Пелопса (видимо, на вершине — ср. у Софокла Σιπύλῳ πρὸς ἄκρῳ, при ἄκρος, ἄκρη, применительно к вершине, выступу, краю), ср. об ἀφανὴς τάφος, гробнице Пелопса (*Pausan.* V, 13, 7). Гробница (τάφος) по-латински называется *sepulcrum* (: *sepeliō*), причем не исключены малоазиатские связи этого латинского слова. В таком случае само название горы с усыпальницей (рядом находилось и святилище — τὸ ἱερόν) отсылает к обозначению этой усыпальницы и соответствующему орониму: *sep-ul-crum* — Σιπ-ύλ-ος (можно напомнить, что Ниоба окаменела на Сипильских горах, что у нее был сын по имени Сипил, что Сипильские горы могли вообще быть своего рода усыпальницей членов Танталова рода). Эта идея первенства, вершинности и религиозного, специально ритуального почитания, связанная с и.-е. **sep-*, **sep-el-*, могла, конечно, присутствовать и в и.-е. **sep-ti* 'семерка' (кстати, формально — и это по меньшей мере — этой лексеме точно отвечает вед. *sápti-* 'упряжка', о конях, впряженных в одну упряжку и выступающих как единое целое, ср.: *sáptir ná ráthyo áha dhītím aśyāḥ* (RV II, 31, 7) 'Как упряжка колесницы, пусть достигнет цели...!'; связанное, судя по всему, с *sápati* (*Mayrhofer* Lief. 23, 432), это слово близко к таким образованиям, как *saptā́śva-*, о семерке лошадей (*ā́ sū́ryo yātu saptā́śvaḥ kṣétram yád asyorviyā́ dī́rghayāthé*... [RV V, 45, 9] 'Пусть Сурья [Солнце] на семи конях приедет к полю, которое широко [простирается] на его долгом пути...!'), ср. *sáptia-* 'Genossenschaft von sieben (Geschwistern)' и т. п.). Если это так, то число семь также обретает свою семантическую мотивировку. Характерно, что и и.-е. **neu̯(e)n* 'девять', новое «совершенное» и сакральное число (после восьми), также, видимо, связано с и.-е. **neu̯os-*, *-i̯os* 'новый' и, значит, тоже семантически мотивировано, не потеряно для этимологии.

2 Глагол бытия (и.-е. **es-*) стоит в центре всей онтологический системы и поэтому от того, как мотивировано это понятие в языке, зависит, что вкладывает в него мысль. Если подлинно «глоссогенетический» анализ и.-е. **es-* пока едва ли возможен, хотя некоторые важные подступы к нему зримы уже сейчас (наиболее существенный из них связан с идеей места, «просвета», пространства, в котором совершается то, что обозначается глаголом бытия, т. е. оно, бытие, является и присутствует; В. М. Иллич-Свитыч проницательно восстанавливает смысл ностр. **ʔesA* — 'осесть на место; быть на месте', ср. сем.-хам. *'jš/'jṯ*, урал. *eśA*, а также связь и.-е. **h'es-* 'быть' и **h'ē̆s-* 'сидеть', см. Опыт сравнения... М., 1971, [I], 268—270), то внутренние притяжения и.-е. **es-* и как бы проступающие в нем «иные» смыслы говорят о многом и в плане исторической семантики, и в чисто онтологическом плане. Две идеи заслуживают здесь особого внимания — связь бытия с истиной-подлинностью (**es-* : **sont-*, ср. др.-инд. *sánt-*, *sát-* 'истинный; подлинный; сущий', *satyá-* 'правда; истина', хетт. *ašant-* 'истинный; правильный' и т. п.), откликающаяся и в учении Гейдеггера об истине-ἀλήθεια как непотаенном, явленном бытии, и связь бытия с благом, с тем, что *хорошо* (**es-* : **esu-*, ср. хетт. *aššu-* 'добро; благо', др.-греч. ἐύ/ς/,

др.-инд. *su-* и т. п.), засвидетельствованная и в акте творения — «И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так… И увидел Бог, что это хорошо» (Бытие I, 9—10). В подобной ситуации важно удержаться от соблазна рассматривать эти значения как производные, побочные, вторичные. Если «местообразовательная» функция **es-* оказалась востребованной и, следовательно, возможность осуществилась, бытие-истина-благо явлено, состоялось, присутствует. И в этом смысле и.-е. **es-* сродни нем. *Dasein* как ключевому понятию экзистенциалистской онтологии, потому что это «Вот-бытие» своим «вот» отсылает как раз к месту (впрочем, как и *Я-*eg'h-om*, букв. — 'вот-здешнесть'), в котором бытие осуществляет себя. В известном отношении и с известным правом об **es-* можно говорить как об универсальном глаголе, поскольку действие или состояние, обозначаемое любым глаголом, требует для себя места как предварительного условия своего явления. Именно эта универсальность обусловила возможность функционирования **es-* как квантора существования, связи (ср. **es-* как связку), отождествления, как элемента языка и языка, этот язык описывающего («метаязыковая» функция). Особенно нужно отметить употребление **es-* в посессивных конструкциях в связи, кстати, с проблемой различения «отчуждаемой» и «неотчуждаемой» принадлежности. Это свойство **es-* (как, впрочем, хотя и с меньшей наглядностью, и другие свойства глагола бытия) отсылает снова к телу как, так сказать, «персонифицированному месту, где формируются и испытываются отношения притяжательности, связи, отождествления (кости есть /равны/ камни, кровь есть вода, глаза есть светила, уши есть страны света и т. п. в текстах о «Первочеловеке-первотеле»).

[3] Другой вариант — когда данный формант «слеп» в отношении исходного «ситуативного» субстрата, вызвавшего его к жизни, и в этом смысле оказывается тупиковым для исследователя, но «прозрачен» с точки зрения связи с другими формантами (генетическая связь), один или несколько из которых еще сохраняют связь с исходной внеязыковой ситуацией и, следовательно, косвенным образом подключают к этой связи и тот формант, который сам по себе был «слепым».

[4] Ср. **eg'-*, **eg'(h)om*, **eg'ō* (*Pokorny* I, 291); **egō*, **eg(h)-om* (Семереньи); **heg'Hom*, **He-g'h-om*, **heg'-Hom* (при реконструкциях, учитывающих ларингальные) и т. п.

[5] Более поздние и вторичные по происхождению унификации типа тох. А *ñäṣ* 'я', *ñäṣ* Obl., *ñi* Gen., *nṣac* Dat. и т. п. или тох. В *ñäś* 'я', *ñi* Gen., *ñäśäśc* Dat. и т. п., конечно, в данном случае не в счет.

[6] На несколько иных основаниях можно говорить и о более общем и расплывчатом контексте, образуемом парадигмой склонения личного местоимения 1 л. *я* и парадигмой указательных местоимений, объединяемых с точки зрения реконструкции наличием дейктического элемента.

[7] К изъятиям из правила относятся такие случаи, как позднехетт. *ammuk(ka)* 'я', но в косвенных падежах *ammēl*, *ammuk(ka)*, *ammēdaza* (при более старом хетт. *uk*, *ukka*, *uga*), ср. также лид. *amu* 'я', но и 'мне' и др.

[8] Ср. лат. *nōs* 'мы', но в косвенных падежах *nostrī*, *-rum*, *nōbīs* (ср. Acc. Pl. *nōs*); ст.-слав. **ны** (наряду с **мы**), но **насъ**, **намъ**, **нами** и т. п.

[9] Ср. др.-инд. *tvam* 'ты', но в косвенных падежах *táva*, *tvā*, *tvad*, *tvayā*, *tve* (*tvayi*), *tubhya(m)* (ср. Acc. Sg. *tvā/m/*); лат. *tu*, но *tuī*, *tibī* и т. п.; ст.-слав. **ты**, но **тебе**, **тебѣ**, **тобоѭ** и др.

[10] Ср.: и.-е. *ghe-, *gho-; *g'(h)ī-; *g'(h)e- (*Pokorny* I, 417—418) и др.

[11] См.: *О. Семереньи.* Введение в сравнительное языкознание. М., 1980, 231, ср.: «...трудно понять, почему не *eg- является личным окончанием глагола в 1 л. ед. ч. Нельзя не сделать вывод, что *-mi* потому является личным окончанием, что в период образования личных окончаний не существовало еще *eg(h)ō, а было только *m*» (со ссылкой на литературу).

[12] Подобное сохранение *-m-* иногда трактуется как указание на первичный архаизм, см. *J. Kuryłowicz.* The inflectional categories of Indo-European. Heidelberg, 1964, 183.

[13] С достаточным основанием можно предполагать в качестве исходной формы Gen. 1. Sg. Pron. pers. в прусском *mene (*menne), учитывая, с одной стороны, то, что форма Dat. *mennei* 'мне' построена, видимо, именно на основе Gen., и, с другой, то, что Gen. *maisei* вторичен: по сути дела, это Gen. Sg. Pron. poss. 1 л. от *mais* 'мой' (ср. лит. *màno*).

[14] Ср.: *mān* — *priyām* (Acc.), *mayā* — *priyayā* (Instr.) и т. п.

[15] Ср. лит. *manę̃s* (Gen.), *mán* (Dat.), *manè* (Acc.), *maninì* (Instr.), *manyjè* (Loc.) или лтш. *manis* (Gen.), *man* (Dat.), *mani* (Acc.), *manī* (Loc.). Для прусского восстанавливается фрагмент парадигмы — *menne (Gen.), *mennei* (Dat.) *mennim(i) (Instr.).

[16] Ср. ст.-слав. **мєнє** (Gen.), **мьнѣ/мънѣ** (Dat.), **мєнє** (Acc.), **мъноѭ** (Instr.).

[17] Двучленность понимается здесь в несколько обобщенном виде и не противоречит тому, что само *eg'hom членится на два или три элемента.

[18] См. *N. van Wijk.* Der nominale Genetiv Singular im Indogermanischen in seinem Verhältnis zum Nominativ. Zwolle, 1902; ср. отчасти: *J. Knobloch.* Zur Vorgeschichte des indogermanischen Genitivs der *o*-Stämme auf *-sjo* // Die Sprache 1951, Bd. 2, 131—149.

[19] См.: *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения... [II], 63—66.

[20] Нужно подчеркнуть, что это *-n-* как показатель косвенной формы личного местоимения 1. Sg. (и — шире — имен [ср. гетероклитическое склонение в индоевропейском] и местоимений) из всех косвенных падежей находит наиболее полное и органичное выражение именно в генитиве, часто в нем по преимуществу, а иногда и только в нем. Следует согласиться с мнением В. М. Иллич-Свитыча — «По-видимому, до развития более разветвленной именной парадигмы элемент *-(e)n-* являлся аффиксом недифференцированной косвенной формы имени (парадигматическая функция элемента *-(e)n-* противоречит построениям, трактующим его как словообразовательный [...] элемент)», см. *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения..., [II], 79, ср. и более широкий контекст, 78—81.

[21] Впрочем, в дравидских языках элемент *m-* сохранен в 1. Pl. Pron. pers. (основа *mā̆-*), а элемент *-n-* в показателе генитива *-(i)ṉ* (ср. тамил. *ūr-iṉ* 'деревни'. Gen. Sg., а также куи *-ni*, формант генитива и косвенной основы имен женского рода).

[22] Если не считать вторичных случаев, как хетт. *ammuk* 'я' (наряду с *uk*) под влиянием форм Acc., Dat.-Loc. *ammuk*. Gen. *ammēl* и т. п., или таких периферийных и сильно «замаскированных» примеров, как др.-греч. ἐμε-, ἐμός и под. (< *h'e-me : урал. *E-mi /манс. *äm*, венг. *én*, алт. *E-bi).

[23] Значение *eg'h-om на данном этапе исследования не требует, видимо, дальнейших уточнений: достаточно знать, что ведущим компонентом был дейксис — указание на место («вот-здешнесть», «Hierheit»), с которым как-то было связано то, что обозначалось элементом *men-.

[24] Чтобы не дать повода для неверного (хотя бы и в варианте — «узкого») понимания вышесказанного, уместно сослаться на проблему «лично-местоименности» и «посессивности» в том виде, какой она получила начиная с Гумбольдта, и соотношение «субъективного» и «объективного» в этой сфере. Ср.: «Diese Voraussetzung findet ihre Bestätigung, wenn man die Art betrachtet, in der die Sprache zum Ausdruck persönlicher Verhältnisse nicht sogleich die eigentlichen persönlichen Fürwörter, sondern die p o s s e s s i v e n Pronomine benutzt. In der Tat nimmt die Idee des B e s i t z e s, die in diesen letzteren dargestellt ist, zwischen dem Gebiet des Objektiven und des Subjektiven eine eigentümliche Mittelstellung ein. W a s besessen wird, ist ein Ding oder Gegenstand: ein Etwas, das sich schon durch die Tatsache, daß es zum Besitzinhalt wird, als bloße Sache zu erkennen gibt. Aber indem nun eben diese Sache als Eigentum erklärt wird, erhält sie damit selbst eine neue Eigenheit, rückt sie aus der Sphäre des bloß natürlichen in des persönlich-geistigen Daseins. Es ist gleichsam eine erste Belebung, eine Verwandlung der Seinsform in die Ichform, die sich hierin ankündigt. Auf der anderen Seite erfaßt sich das Selbst hier noch nicht in einem freien und ursprünglichen Akt der Selbsttätigkeit, der geistigen und willensmäßigen Spontaneität, sondern schaut sich sozusagen im Bilde des Gegenstandes an, den es sich als den „seinigen“ zueignet». См.: *E. Cassirer*. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. B., 1923, 221. Ср. далее ссылку на то опосредствование чисто «личного» (rein «personalen») через «посессивное», которое хорошо известно в развитии «детского» языка, когда обозначение собственного *Я* осуществляется раньше с помощью посессивных местоимений, чем с помощью личных. Еще очевиднее свидетельствуют об этом данные история языка: «Sie zeigen, daß der eigentlichen scharfen Ausbildung des Ichbegriffs in der Sprache ein Zustand der I n d i f f e r e n z vorauszugehen pflegt, in der der Ausdruck des «Ich» und der des «Mein», der des «Du» und des «Dein» u.s.f. sich noch nicht geschieden haben» (Ibid. 221). Ср. два способа трактовки одной я той же конструкции — «я иду» : «мое идение».

[25] В этом отношения сказанное здесь не только не противоречит, как это может показаться с первого взгляда недостаточно внимательному читателю, известным мыслям Гумбольдта, но, напротив, находит в них дополнительную поддержку. Ср.: «Мне кажется, что в одной из более ранних работ (речь идет о статье 1829 г. “О родстве наречий места с местоимениями в некоторых языках”. — *В. Т.*) я сумел показать, что местоимения должны быть первоначальными в любом языке и что представление о том, что местоимение есть самая поздняя часть речи, абсолютно неверно. Представление о чисто грамматическом замещения имени местоимением подменяет в таком случае более глубокую языковую склонность. Изначальной, конечно, является личность самого говорящего, который находится в постоянном непосредственном соприкосновения с природой и не может не противопоставлять последней также и в языке выражение своего “я”. Но само понятие “я” предполагает также и “ты”, а это противопоставление влечет за собой и возникновение третьего лица, которое, выходя из круга чувствующих и говорящих, распространяется и на неживые предметы. Лицо, в частности “я”, если отвлечься от конкретных признаков, находится во внешней связи с пространством и во внутренней связи с восприятием. Таким образом, к местоимениям примыкают предлоги и междометия. Ибо первые выражают отношения пространства или времени, понимаемого как протяженность, к некиим точкам, неотделимым от собственного их значения, а вторые суть просто выражения эмоций

(Lebensgefühl). Вероятно даже, что действительно простые местоимения сами восходят к обозначениям отношений пространства или восприятия» («Родство слов и словесная форма»), см. *В. фон Гумбольдт*. Избранные труды по языкознанию. М., 1984, 113—114.

[26] Здесь нет смысла напоминать о том, что слова для обозначения *Я* часто, как и в индоевропейском, содержат дейктические элементы, потому что это очевидно (во-первых), потому что дейксис предполагает нечто более фундаментальное — то, на что указывают (во-вторых), потому что это главное и «субстанциональное» легче всего «вымывается» из конкретных форм выражения *Я*, парадоксальность функций которого плохо согласуется с присутствием «отягчающих» материальных смыслов (в-третьих).

[27] В других, противоположных по характеру случаях «социальная» ориентированность остается, хотя и выворачивается наизнанку — *Ваше ничтожество, негодяйство, подлость* и т. п.

[28] Ср. лат. *tū*, др.-ирл. *tū*, др.-исл. *þu*, гот. *þu*. лит. *tù*, прусск. *tou* (< **tū*), слав. **ty*, др.-греч. дор. τύ, гомер., ионич., аттич. σύ, тох. А *tu*, В *t(u)we*, авест. *tū* (*tvə̄m*, *tūm*), др.-инд. *tvám*, *tuvám*, арм. *du* и т. п.

[29] Ср. *upa t ū nō iδa yā̀ ašaonąm mošu + iδəntō fravašayō*... (Yt. XIII, 14, 6); *usəhišta t ū!* (V, XVIII, 26); последний пример особенно показателен, потому что квази-параллелизм *tūmąm* (*vyarāyeitr mąm*) может быть истолкован как указание на исходный подлинный параллелизм (*восстань ты! & ...меня; реально же — 'восстань же! ...меня').

[30] В ряде традиций, в частности в американских, род, племя понимаются и/или обозначаются как жир или тело; этот же атрибут переносится на материальный символ этих общностей — «толстый, жирный» родовой столб.

[31] См.: *E. Cassirer*. Op. cit. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. B., 1929, 108 и сл. (Kapitel III. Die Ausdrucksfunktion und das Leib-Seelen Problem), особенно о том присущем бытию *hiatus irrationalis*, который соотносится с противопоставлением «телесного» и «душевного». Ср.: «Man entgeht diesen Gegensätzen zuletzt nur dadurch, daß man wieder zu ihrer eigentlichen Quelle hinabsteigt: daß man sich in den Mittelpunkt jener symbolischen Relation zurückversetzt, in der, im reinen Ausdrucksphänomen, Seelisches auf Leibliches, Leibliches auf Seelisches bezogen erscheint. Die Eigenart dieser Relation aber kann freilich als solche erst dadurch hervortreten, wenn man über sie hinausgeht — wenn man die Ausdrucksfunktion nicht als ein isoliertes Moment, sondern als Glied innerhalb eines übergreifenden geistigen Ganzen betrachtet und innerhalb dieses Ganzen ihre Stellung zu bestimmen und ihre besondere Leistung zu verstehen sucht» (Op. cit., 121). Ср. Erster Teil, 208—210 — «Die Sprache und das Gebiet der „inneren Anschauung“». — Die Phasen des Ichbegriffs».

[32] Ср.: «Die Ausdrücke für „ich“ oder „mich“ werden daher durch andere, die etwa mein Sein, mein Wesen oder auch in „drastisch-materieller Weite“, „mein Körper“ oder „mein Busen“ besagen, ersetzt ... In ähnlicher Weise wird z. B. im Hebräischen das Reflexivpronomen nicht nur durch Worte wie Seele oder Person, sondern auch durch solche wie Antlitz, wie Fleisch oder Herz wiedergegeben...». См.: *E. Cassirer*. Op. cit. I, 210—211.

[33] В памятниках древнетюркской орхонской письменности *bod* обозначало просто тело, организм, существо (ср. в тексте в честь Тоньюкука, 4: *Bod qalmady* 'не ос-

талось /государственного/ организма' и т. п.). См.: *С. Е. Малов*. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., 1951, 61, 372 и др.

[34] Ср. подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и пространством как некиим оформлением («Тимей»).

[35] Уже раньше указывалось, что *Я* и тело не являются двумя различными объективно познаваемыми состояниями, находящимися в причинно-следственной связи. «Sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben, — как пишет Кассирер вслед за Шопенгауэром. — Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens — der Leib ist nichts, als die Objektivität des Willens selbst» (op. cit. I, 223), см. «Welt als Wille und Vorstellung» Шопенгауэра.

[36] Интенсифицирующий аспект в слове *ātmán*, собств. — 'дыхание', помимо таких уже указанных значений, как 'душа' и 'сам себя' (возвратность), фиксируется и в других употреблениях слова, где *ātmán* — 'сущность; природа; характер; специфическая особенность; высший личностный принцип жизни' (Брахма), но и тело (личность) в его противопоставленности отдельным частям тела, ср. также связь *ātmán* с идеей одушевленности и интеллекта, разума.

[37] Или абстрактно-личностно, в смысле конструкций типа *бывало, ты встаешь, идешь, видишь*... (когда речь вовсе не идет о партнере по диалогу).

[38] «Die Sprache scheint gerade, wenn wir sie zu ihren frühesten Anfängen zurückzuverfolgen suchen, nicht lediglich repräsentatives Zeichen der Vorstellung, sondern emotionales Zeichen des Affekts und des sinnlichen Triebes zu sein», см.: *E. Cassirer*. Op. cit. I, 89.

[39] В «Федре» Платон вкладывает в уста Сократа фразу о том, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства (γίγνεται διὰ μανίας)» (244а), с существенным дополнением — «правда, когда оно уделяется нам как Божий дар». Точнее, подробнее и, главное, в связи с поэтическим творчеством говорится об этом же несколько далее — «Третий вид одержимости и неистовства (κατοκωχή τε καὶ μανία) — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу [ср. о душе-атмане и о манасе в сходной функции. — *В. Т.*], пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях (ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς) и других видах творчества [...] Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (245а). Примерно то же говорит и Аристотель: «поэзия есть область одаренности или вдохновения (μανικοῦ)».

[40] Тот известный факт, что певец говорит о своем возбуждении, о творческой дрожи во время исполнения гимна, должен быть соотнесен с употреблением *mánas* и под. с корнем *vip-* 'дрожать; трепетать' (ср. лат. *vibrāre*, др.-англ. *wīpian*, др.-исл. *veifa*, тох. В *wip-*, лит. *výburti* и т. п.); ср. *vip-* & *mánas*, о дрожащем манасе (*máno... vípaḥ*... RV X, 61, 3), а также *vip-* & *matí*, о дрожащей мысли (IX, 71, 3: *vepate matí*, X, 11, 6: то же, ср. также *matír... víprā*... VII, 66, 8; *vípra... matí*. VIII, 25, 24), *vip-* & *mánman*, о дрожащей, взволнованной, одушевленной молитве (*vipra mánabhir*. I, 127, 2; *viprasya mánmanām*. I, 151, 6; ...*mánmanā ... kavír víprena vāvṛdhe*. VIII, 44, 12; *īḍyo víprebhiḥ ... mánmabhiḥ*. VIII, 60, 3; ср. также сложное слово *vípra-manman*, об имею-

щем дрожащую молитву: ...*kavér*... *vipramantano*... 'певца..., делающего молитвы одушевленными...'). В этом же ряду и *vip-* & *vācas*, о «дрожащем» слове (речи), как в RV IX, 96, 7 (*prāvīvipad vācá*), ср. *vipra-vacas*, о том, чьи слова одушевлены, и *vipra-citta* и т. п.

[41] Ср.: «Это почтительное восхваление (*stómo*), о Маруты, выточенное /"вытесанное"/ сердцем (и) манасом-мыслью (*hṛdā́ taṣṭó mánasā*), сложено для вас, о боги. Приблизьтесь, наслаждаясь манасом-мыслью (*mánasā*). Ведь вы те, кто усиливает поклонение!» (RV I, 171, 2) или: «Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки, очищаемые внутри сердцем и манасом-мыслью (*hṛdā́ mánasā*)» (RV IV, 58, 6). Понятно, что в подобных контекстах *mánas* практически то же, что μανία в платоновском понимании, хотя более точное соответствие ему — др.-греч. μένος, обозначающее и сильные эмоции — ярость, гнев, злобу, бешенство, стремительность, неукротимость и т. п., и силу, мощь, жизненную силу и самое жизнь (ψυχή τε μένος τε, у Гомера), и кровь (μέλαν μένος, как источник силы и гнева, у Софокла), но и намерения, мысль и даже душу, суть, сущность (см. выше).

[42] Такие сопоставления вплоть до экспериментальных переводов иногда восстанавливают картину, которая при том, что она никак не может служить доказательством реальности самого принципа сопоставления, тем не менее как бы углубляет потенциальную типологию контекстов соотносимых явлений. Так, известная новозаветная формула о предании себя (меня), своего (моего) тела и души в руки Бога в старолитовской версия вилентовского «Энхиридиона» — ...*mane*, *Kuna mana ir dusche*... (19, 20 — 20, 1) — условно могла бы быть передана в ведийском приблизительно как *mām, tanvam mama* (< **mana*; *me*), *manas*..., сразу намечающее точки сопряжения продолжателей двух и.-е. **men-*.

[43] И далее — как контраст — о тишине, Той — до всего, *после* всего, о которой в последнем стихе сказано: *Полнее не выразишь: полной* и которая покрывает и сказанное и несказанное.

[44] *Откуда, как разлад возник? И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник?* — тоже об этом (Ф. Тютчев).

[45] Древнеегипетские данные в этом отношения особенно показательны, и они, пожалуй, первые из известных в том ряду, который лучше всего известен по началу Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово...». Ср. в гелиопольской версии мифа о сотворении мира: «Я тот, кто воссуществовал как Хепра [одно из наименований солнечного бога; здесь игра слов — *хепер* 'существовать', *хепру* 'существование'. — *В. Т.*]... Воссуществовали все существования после того, как я воссуществовал, и многие существа вышли из моих уст... Я размыслил в своем сердце, задумал перед моим лицом. И я создал все образы, будучи единым, ибо я (еще) не выплюнул Шу, я (еще) не изрыгнул Тефнут...». Или в мемфисской версии того же мифа: «Возникла в сердце (мысль) в образе Атума, возникла на языке (мысль)... Случилось, что сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо они познали, что он (Птах) в каждом теле, в каждом рту всех богов... ибо он повелевает всеми вещами, какими желает... Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей... Девятка создала зрение, слух ушей, дыхание носа, чтобы они осведомляли сердце. Ибо это именно оно дает выходить всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем». См.: *М. Э. Матье*. Древнеегипетские мифы. М.—Л.,

1956, 83—84. Поражают аналогии с манасом и та связь, которая обнаруживается между мыслью, возникшей в сердце, и языком, воплощающим задуманное в сердце, в слове.

[46] Пережиточно и в некоторых ныне существующих культурах, но в особых ситуациях и у отдельных «мифопоэтически» чутких рассказчиков (помимо имеющихся описаний автору этих строк пришлось встречаться с подобным явлением у кетов при рассказывании мемoратов, иногда сказок и т. п.).

[47] Учитывая возможности правого полушария мозга в отношении речи, в контексте рассматриваемой здесь темы нельзя пройти мимо установленной зависимости между эйфорией и дефицитом функций правого полушария. Возможно, что эта зависимость многое объяснит в развитии культуры человечества.

[48] Из последних работ см.: _Н. А. Алексеев._ Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984, 98 и сл. (здесь же — обширная литература вопроса).

[49] Частный вариант — «говорение» на разные голоса. Ср. также особый «шаманский» язык, специфическое «шопотное» произношение и т. п.

[50] Этому «опустошению» жизненной силы при умирании (реальном или символическом) соответствует «опустошение» наследия покойного, всего, что ему принадлежало, в ряде архаичных похоронных обрядов. Это опустошение-изживание должно быть совершено, пока покойник еще не предан погребению или сожжению. Невыполнение этой задачи может отрицательно повлиять на переход покойника в мир мертвых. Он должен быть освобожден от земных связей, подобно тому, как оставшиеся в живых члены семьи и родственники должны со своей стороны совершить «искупительный» обряд (типа индийского _śāntikarman_), который помогает отторгнуть от себя все, что связано с умершим, и вывести жизнь из-под угрозы смерти.

[51] Идея «опустошения», отчетливо возникающая в подобных случаях и даже имеющая для своего выражения особые termini technici, таит в себе соблазн соотнесения «опустошающегося» во время говорения _Я-*eg’h-om_ с такими обозначениями отсутствия-опустошения, как и.-е. _*g’hē-_, _*g’hei-_ 1 ‘быть пустым, отсутствовать; покидать’ (ср. др.-инд. _jáhāti_, авест. _zazāmi_, гомер. κιχάνω, аттич. κιγχάνω /< _*ghə-n-u̯-_/, гот. _gaidw_ и т. п.) или _*g’hē-_, _*g’hə-_ : _*g’hēi-_, _*g’hī-_ 2 ‘зиять; пустовать’ и т. п. (ср. др.-греч. χάσκω : χάσμα, лат. _hiō_, умбр. _ehiato_ ‘emissos’, лит. _žióti_, слав. _*zijati_ и др.), см. _Pokorny_ I, 418—420, ср. там же, 292—293, об и.-е. _*eg’hs_ ‘из’ (как изъятие, выход и т. п.): др.-греч. ἐξ, лат. _ex_, др.-ирл. _ess-_, лит. _iš_, лтш. _iz_, прусск. _esse_, слав. _*iz_ и др. — при др.-греч. ἔσχατος ‘крайний; конечный; последний’ и т. п. В пределе _*e-g’h-om_ (& _*men-_) — как ‘вот-изъятие (опустошение, пустота, зияние) (& меня, жизненной силы, некоего ее органа и т. п.)’. Ни к чему не обязывая, эти параллели по-своему реализуют ту же идею опустошения и ее результата — зияния.

[52] О комплексе «говорить—думать» писалось немало. Заслуживают особого внимания недавние герменевтические исследования на эту тему В. Айрапетяна.

[53] Это говорение _Я_ в переводе на язык современной философской традиции и составляет содержание прорыва к сфере бытийственного, к бытию (точнее, может быть, начало того пути, на котором оно тысячелетиями позже будет опознано как высшая реальность). В этом смысле можно думать, что _*eg’h-om_ & _*men-_ относится к тому же кругу понятий, что и и.-е. _*es-_ ‘быть’. Будущее _Я — есмь_ своего рода фиксация этой связи при том, что она предполагает и ближайшего другого, _Ты_, о котором из-

вестно тоже *Ты* — *еси* (*tad tvam así* индийского умозрения). И тем не менее этому *ты* все-таки более сродни и.-е. **bhū-* 'быть', из 'стать; возрасти' и т. п. (др.-греч. φύω и др.; ср. обилие «растительных» обозначений от этого корня), что подтверждается и ностратическими данными, см. *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения..., [I], 1971, 184—185. Эти соотнесения дополнительно поддерживают мысль о том, что *Я* — это место и чистая функция, а *ты* — заполнение этого места и конкретное воплощение функции. Но именно *ты* — ближайший повод для актуализации *Я*.

[54] См. «Vom Ich als Prinzip der Philosophie» Шеллинга.

1993

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ V (1)

На протяжении почти двухсотлетней истории «научной» этимологии ее предмет оставался единым и неизменным, хотя подступы к нему искались с разных сторон, и основные изменения в истории этимологических исследований определялись как раз тем, что в разные периоды преимущественная ставка делалась на разные стороны языкового целого и что менялись представления о предпочтительности тех или иных путей, выводящих к этому «единому» предмету, и о надежности аргументов, доказывающих верность предлагающихся объяснений.

Если отвлечься от частностей и отдавать себе отчет в том, что следующая далее схема по необходимости «идеализирована», то можно выделить четыре периода, последовательность которых определяет характер смены ориентиров (преимущественных «актуализаций») в истории этимологии: первый период — ориентация на общее формальное подобие, на внешнюю похожесть при относительно слабом контроле сопоставляемых (с целью обнаружения этимологической «истины») элементов со стороны смысла (этим, в частности, и объясняется обилие «парадоксальных» этимологий, сама ситуация, при которой связь смыслов легче выводится из связи «внешних подобий», чем наоборот); второй период — ориентация на фонетику, на отдельные звуки и их соответствие в сопоставляемых словах (до рубежа 70—80-х гг. XIX в. это соответствие носит относительно нестрогий, приблизительный, во всяком случае, непринудительный характер, а после указанного рубежа оно становится «строгим», жестко-догматическим и не боится вступить в противоречие с показаниями иных языковых уровней — конституирование понятия «фонетического закона» и тезиса об их «постоянстве», принудительном характере их действия); третий период — ориентация на более тонкую и сложную инфраструктуру, объединяющую разные языковые уров-

ни, — на морфонологию (просодия, апофония, чередования звуков в зависимости от грамматической формы и словообразовательного типа), с одной стороны, и, с другой, на словообразование (словообразовательные типы), с чем был связан переход от корневой этимологии к более точной «осно́вной», а значит, и к уровню конкретных лексем, на котором достигались более богатые результаты в силу дополнительной словообразовательной, морфонологической и «категориально-грамматической» информации; четвертый период — преимущественная ориентация на семантику, на значение-смысл, на результаты, достигнутые в области диахронической и синхронической семасиологии и формулируемые в виде семантических «почти универсалий», фреквенталий и — шире — типовых схем «смыслопроизводства» и более или менее индивидуальных решений в области семантических мотивировок тех или иных смысловых концептов.

Разумеется, эти изменения в выборе преимущественных «актуализаций» в каждом из четырех периодов, не подрывали само́го «кумулятивно-прогрессивного» характера развития научной этимологии: то, что было освоено в предыдущие периоды, не отбрасывалось, но органически усваивалось, и менялась лишь система преимущественных ценностей и приоритетов, что в значительнейшей степени объяснялось осознанием дефицита информации в данной конкретной области, на которую и обращалось отныне особое внимание. В настоящее время этимология находится в этом четвертом периоде, который начался в основном в послевоенное время. Но здесь необходимо некоторое разъяснение: сказанное относится в большей степени к ключевой идее этимологических исследований, к их наиболее «интенсивной» части, к ведущей тенденции, чем к этимологической эмпирии в ее статистически самом распространенном варианте. Наиболее представительная фигура этого периода в индоевропейской этимологии — Бенвенист, хотя, конечно, некоторые редкие опыты «центро-семантических» этимологий были известны и ранее, но в целом они оставались на периферии общего этимологического движения и рассматривались скорее как некие «экзотизмы», которые нередко ценились за оригинальность, изощренность, «остроумие», но тем не менее не становились ни импульсом, ни поводом к смене ориентиров и новым «актуализациям».

Едва ли можно сомневаться в том, что наибольшую познавательную ценность — и в конкретно-эвристическом и в общетеоретическом плане — среди результатов этимологических исследований в последние десятилетия имеют именно те опыты, в которых этимологическое решение находилось-обреталось благодаря новым неожиданным (и, следовательно, связанным с резким возрастанием информации) прорывам в сфере смысла, с освоением-обживанием смыслового пространства, с соприкосновением с некоей пограничной,

«критической» ситуацией, разгадка которой открывает новые горизонты. Этот «новый» выход этимологии, новые ее ориентации, ценности, приоритеты составили бы содержание-состав и смысл пятого периода в развитии этимологии, на грани которого находится современная этимология в ее лучших, отчасти опережающих свое время достижениях. Суть этого пятого периода — дальнейшее углубление поисков смысла или, в несколько ином аспекте, — поиски более глубокого смысла, но в ином пространстве, чем то, к которому преимущественно обращаются в четвертом периоде (семантическая «парадигма»). Ближайшую цель этого периода можно сформулировать как поиск семантической мотивировки языкового обозначения данного сигнификата, а конечную цель — как поиск более глубоких смыслов, вплоть до «крайних». Поэтому пятый период предполагает выход за пределы семантики как преимущественной сферы поиска (и в этом плане его можно было бы назвать «транссемантическим»), но в интересах самой семантики (и в этом смысле пятый период естественно продолжает задачи предыдущего периода). Эта «транссемантика» («*за*-семантика»), выходящая в этом случае на первый план, переключает свое внимание с парадигматики смыслов на их синтагматику, понимаемую в широком смысле и дающую возможность проникнуть на уровень зарождения, формирования и раннего развития смыслов, т. е. на уровень мотивационных семантических схем. «Транссемантика» ориентирована прежде всего на понятие контекста, и в этом смысле она с некоторым основанием может быть названа «синтаксической» (опять-таки в широком смысле этого слова). Она имеет дело с разными «полями», на которых она собирает урожай, — с языковыми конструкциями, состоящими из двух и более элементов, объединенных релевантными с точки зрения языковой грамматики связями и составляющих некую языковую последовательность — от элементарной минимальной синтагмы до фразы (а иногда и более); с «текстовым» контекстом, т. е. с такими текстами или более или менее обширными фрагментами их, в которых удается реализоваться некоей «логической» конструкции, дающей основания для лингвистических экспликаций о связях смыслов двух или более слов, которые сам язык или не может открыть, или делает это менее успешно, чем это делается вне языка (хотя тексты составляются на каком-либо конкретном языке, но при точном смысловом переводе на любой другой естественный язык или даже на язык других знаковых систем достаточной мощности /«разрешающей» силы/, мотивационная конструкция того или иного смысла обнаруживается, строго говоря, независимо от языка, а иногда и в известном противоречии с его эмпирией); с «внеязыковыми» и «внетекстовыми» реальными, «денотатными» ситуациями, объясняющими или с высокой степенью вероятности предопределяющими, программирующими данную ситуацион-

ную конфигурацию, по которой можно выстроить и такую языковую конфигурацию смыслов, что она будет наиболее естественной и вероятной реализацией в языке «денотатных» связей.

В этом новом «транссемантическом» пространстве, по мере его освоения, этимология к своему традиционному статусу эмпирической науки о сугубо индивидуальном, разовом, неповторимо-уникальном, или, скорее, искусства, в котором широко используются и научные методы и процедуры, добавляет новый статус — теоретической науки, не пренебрегающей и тем достоянием, которое свойственно прежде всего искусству, — интуицией и ее воплощениями в «художественных» по своему характеру композициях. То, что придает этимологии теоретический аспект, связано с тем, что, выходя в «транссемантическое» пространство, она впервые так полно, почти принудительно или, осторожнее, так необходимо встречается с пространством смысла, что в поисках «своего» (условно — разгадки происхождения слова) она, как бы походя, вспахивает все это пространство и обнаруживает в подпочве столь богатый материал, который позволяет формировать уровень конструктов в виде семантических моделей или схем. Практически можно представить себе, что подобно тому как этимолог заглядывает в некое пособие или в свою собственную память, где хранятся схемы фонетических соответствий, он некогда в будущем обратится к пособиям, где будут храниться сведения о схемах семантических импликаций и зависимостей. Эта аналогия, конечно, дает некоторые основания говорить о «теоретичности» этимологии уже и на фонетическом уровне (тем более, что становление сравнительно-исторической фонетики и научной этимологии шло нога в ногу друг с другом). Но различие между этими двумя «теоретичностями» принципиальное. Тайный, а иногда и явный мотив любой этимологии — открытие «первосмысла» слова, и в этой ситуации фонетика подсобна (*...когда фонетика служанка серафима...* — скажет об этом поэт), и ее роль исчерпывается тем, что она один из способов проверки и доказательности правильности этимологии. Смысл же даже и в пространстве фонетики (точнее, фонологии) никогда не опускается до роли «служанки», до подсобной функции, хотя по совместительству он может выступать и как средство контроля и проверки правильности фонетических заключений. Если же это так, то этимология не только «берущая» наука, но и наука «дающая» — и не скупо и по частным поводам, а щедро и в общем, в сфере принципов и законов. Более того, только в «семантическом» и «транссемантическом» пространствах этимология становится мощным средством реконструкции «культурных» моделей и прежде всего главной из них — модели мира, с одной стороны, и того менталитета, который порождает эту модель мира и воспринимает и толкует всю «мировую» эмпирию в рамках этой модели, с другой стороны. Но можно

пойти и еще дальше. На этих путях сама этимология как раскрытие-восстановление корпуса актуальных первосмыслов и их организации в целом смысла может пониматься как некая форма записи и самой модели мира и самого менталитета.

И здесь этимология снова оказывается по сути дела у того же предела, от которого некогда она пыталась так настойчиво уйти, вычеркнув из своей памяти *бессвязные и смутные уроки* мифопоэтической этимологии. Но к новой встрече «научная» этимология пришла с новыми ресурсами. В частности, она, кажется, начинает догадываться, что, открывая первосмыслы, она не только (а может быть, и не столько) открывает их, но и т в о р и т их, и в этом отношении этимолог сродни поэту или ономатету. И значит, в известном пределе «научная» и мифопоэтическая этимологии сливаются почти до неразличимости. Если это так, если у них единый корень и общее «родимое лоно», то из этого можно заключить об общей причине, их вызвавшей к жизни, и о том, что «научная» этимология — это лишь предельно специализированная часть единой некогда «этимологии», на время поступившаяся широтой и «жизнестроительностью» ради точности, строгости, «объективности», а в будущем, уже зримом по его отблескам в настоящем, имеющая вернуться к своим с т а р ы м началам на н о в ы х путях.

В этом широком контексте едва ли стоит настаивать на слишком большой четкости и безотносительности границы между этимологизированием ученого-этимолога и этимологизированием человека, стоящего вне научной традиции (можно напомнить, что способность к этимологизированию как таковому, иногда сознательному, а иногда полусознаваемому или даже вовсе несознаваемому, явление того же рода, что и музыкальная способность на уровне не просто восприятия, но и репродуцирования и варьирования «музыкальных» впечатлений; во всяком случае, число «стихийных» этимологов, стоящих вне «научной» традиции, поэтов-этимологов, философов-этимологов, религиозных мистиков-этимологов на много порядков больше, чем представителей «научной» этимологии). В конечном счете сам феномен этимологизирования не может быть выведен за пределы некиих важных жизненных потребностей. Сказанное не исключает роли этого феномена как некоей интеллектуальной игры, но ею вовсе не исчерпывается: более того, и сама потребность в этой игре отражает, хотя и в преобразованном, так сказать, «алгебраическом» виде, исходные жизненные потребности («needs»).

В этом контексте этимологизирование как минимум есть определенный жизненный императив, своего рода попытка нахождения ответа на некий вызов, исходящий от жизни, которая требует от человека и прояснения, организации, логизации материи жизни, умения переходить от непрерывного к дискретному, и одновременно обратного этому — растворения в стихийном, вы-

хода за пределы «здравого смысла» и сознания, умения от дискретного прийти к непрерывному, т. е. как бы вернуться в актуальном настоящем к своим истокам, к своему прошлому жизненному опыту. Иначе говоря, этимологизирование, по сути дела, совмещает в себе то, что по Леви-Строссу свойственно и мифу и ритуалу, и поэтому этимологизирование должно пониматься (особенно применительно к своим ранним этапам) и как процесс порождения «этимологических» мифов, и как совершение некоего «этимологического» ритуала, восстанавливающего связь человека со своими истоками, с уровнем «первофеноменов», со стихийно-непрерывным.

В этой дву- и разно-направленности этимологизирования легко обнаруживается аналогия с другими конструкциями, назначение которых в сохранении максимальной устойчивости независимо от того, с какой стороны идет угроза. Эта аналогия имеет глубокий смысл, и она в известном отношении по-новому определяет место самого явления этимологизирования в духовной жизни человека, но об этом — в другом месте и в другое время. Здесь же и сейчас важнее сказать не о той «светлой» стороне этимологизирования, которая связана со «здравым смыслом», логической организацией, законосообразностью, т. е. сферой возможного, конечного, рационального и поддающегося верификации, предполагающего ориентирование в некоем пространстве смысла и поиск «последней» истины, но о той стихийной «темной» части, которая связана с выходом в некое «метафизическое» пространство и которая соответственно является потенциальной основой «метафизической» этимологии и сопоставляемого ей этимологизирования. Два тезиса, вероятно, заслуживают особого внимания в этой связи: первый — «метафизическая» этимология начинается сразу же за «физической», или «научной», и внутренне с нею связана, хотя и в основном через снятие-преодоление ее постулатов; второй — «метафизическая» этимология как особый род философской рефлексии на языковом материале, рассматриваемом sub specie «первофеноменов», является именно тем уровнем или модусом, где «научная» и «мифопоэтическая» этимология ближе всего подходят друг к другу, взаимно дополняют друг друга в некоем целом, но, так сказать, принципиально неконвертируемы друг в друга. Как и всякая метафизика, «метафизическая» этимология во вражде со «здравым смыслом», хотя бы потому, что она начинается там, где «здравый смысл» кончается. У нее нет ни постулатов, ни доказательств: она действует там, где недоказанное и даже недоказуемое. Она отвергает принудительность истины, и самое тень принудительности рассматривает как знак удаления от истины: истина для нее избирательна, и этот выбор свободен от диктата *мира сего*. Она — не о видимом и конечном, но о невидимом и бесконечном. Для нее главное — не что и как есть (было) на самом деле, но истолкование того, что и как есть (было), ибо это последнее интересует

человека больше, чем это «бытие на самом деле», поскольку истолкование есть внесение смысла, осмысливание, которое отвечает основному назначению человека в той точке его естественной, «природной» эволюции, где инициативу перехватывает «культура» и человек вовлекается в пространство духа, сознавая, что в нем нет и не может быть последнего решения, ибо это пространство разомкнуто и всегда пребывает в своей открытости. Бесконечное осмысливание ставит сильный антропоцентрический акцент на «метафизической» этимологии и объясняет «дерзновенный» отказ от «здравого смысла», поскольку это отказ от конечного, от смысла как объекта, от смысла как некоей овеществленности и, следовательно, завершенности. Этим актом отказа «метафизическая» этимология, по сути дела, выдвигает идею смысла как «свободно» действующего субъекта развития, как личности[1], оторвавшейся от «рода» и актуально-бесконечно пребывающей в состоянии «запредельности». Это введение в этимологию (как и в ряд других областей науки о языке) субъективности как личностного начала соответствует некоей общей тенденции к выбору наиболее острых и напряженно-интенсивных продолжений общей идеи антропоцентризма в науке о духе и знаменует нахождение некоего потенциального контекста, в котором обнаруживаются точки схождения-примирения онтологической («философской») этимологии как особой разновидности «мифопоэтической» и традиции «научной» этимологии. Не трудно догадаться, что в *этом* смысле и в *этих* обстоятельствах общий корень обеих этимологий в конечном счете находится в сфере бытийственного, истолковываемого как открытие его глубинных смыслов.

Заметка, следующая далее, — не более чем одна иллюстрация некоторых проблем, возникающих на грани «четвертого» и «пятого» периодов в развитии этимологии. Выбор конкретной темы предопределен ключевым положением феномена знаковости в развитии культуры (другие опыты в разработке этой темы представлены в работах, которые или уже опубликованы, или написаны и находятся в рукописи).

1. Еще раз о знаке, знаковом пространстве и мотивировке обозначения знака (случай **g'en-*)

В архаичных космогониях и антропогониях появлению человека предшествует создание некоей твердой надежной материальной опоры и дальнейшая деятельность по укреплению, расширению, совершенствованию и «объектному» заполнению этой основы. В истории становления сознания аналогичным образом главной задачей становится создание духовной опоры и ее последующее развитие-возрастание. Во всех известных культурных традициях человек полагает такой основой-опорой сознание внутри себя,

знак вовне и значение-смысл, соединяющее то и другое в некое целое[2]. Помимо функциональной связи этих трех элементов друг с другом («оснóвность-опорность» как локус рождения и роста-возрастания всего, что эта основа-опора несет на себе и чем она уже по самомý первоначальному замыслу чревата, беременна, ср. *понести́* 'забеременеть', *носить плод* и т. п.) между ними существует и более фундаментальная и внутренне-интимная связь — родство, обнаруживающее себя уже в звуковом обозначении этих трех элементов. Общий корень этого родства и знак его связан с идеей знания (: *зна-ть*). Это русское слово органически включено в весьма обширный и бесспорный индоевропейский контекст (**g'en-* : **g'enə-* : **g'ne-* : **g'no-*. *Pokorny*, I, 376—378). Единственная и, казалось бы, малозначащая неясность — приблизительность значения ('erkennen', 'kennen') — образует, однако, очень серьезное препятствие для понимания того исходного целого, частью которого является **g'en-* 'знать' (это значение условно в том отношении, что оно частично, во-первых, и представляет собой, так сказать, «поверхностный» семантический элемент, во-вторых; внутренняя форма этого элемента и, следовательно, его семантическая мотивировка остаются неясными). Пробиться к этому искомому целому можно двумя путями — изнутри, пытаясь вскрыть глубинный («исходный») смысл того, что приблизительно обозначается как 'знать', и извне, на путях поиска той части, которой недостает в этом целом.

Второй путь в 50-х гг. привел к совершенно очевидному результату, но сама очевидность должна рассматриваться как серьезнейший укор этимологам в весьма поверхностном, можно сказать, легкомысленном отношении к проблемам семантики, более того, в упорном незамечании того, что как раз и лежит на поверхности. К сожалению, семантика этимологических исследований во многих случаях не более чем «бумажная» семантика. Найденный как бы прямо на земле, под ногами, и обоснованный результат связан с именами Исаченко и Трубачева[3], хотя справедливости ради надо отметить и более ранние попытки, которые, однако, будучи правильными в главном, обнаруживали ошибки или изъяны в мотивировках результата и не были усвоены этимологией в целом (особо здесь нужно выделить относящуюся еще к 20-м гг. попытку Гюнтерта восполнить **g'en-* 'знать' до целого)[4]. Этот результат состоял в указании генетического единства **g'en-* 'знать' и **g'en-* 'рождать(ся)' и в попытке построения семантического «моста», один конец которого опирается на «знание», а другой — на «рождение». Первая часть этого результата бесспорна[5], вторая — принципиально верна, хотя может быть оспорена в некоторых деталях. При всех достоинствах указанных двух опытов решения проблемы целого («Ur-**g'en-*») им свойствен общий недостаток. Он состоит в том, что оба **g'en-* ('знать' и 'рождать(ся)'), с которыми имеют дело иссле-

дователи, берутся как бы в их «конечном» семантическом облике — при том что каждое из этих *g'en- оказывается практически цельным, нечленимым, в результате чего основной ресурс в реконструкции общей части (невидимой), соединяющей две другие (видимые части), сводится к умозрительному подбору соединительных семантических блоков. Естественно, и этим нельзя пренебрегать — тем более что в ряде случаев предлагаются удачные или во всяком случае перспективные решения, чаще всего, однако, имеющие статус гипотез. Но этот метод поиска решения нельзя отнести ни к самым простым, ни к самым надежным. Из первого не вполне корректного допущения (выбор 'знать' и 'рождать(ся)' как семантически надежных опор, на которых строится дальнейшее исследование) следует, видимо, так же некорректно сформулированная альтернатива: что из чего? 'знать' из 'рождать(ся)' или, наоборот, 'рождать(ся)' из 'знать'? Третья возможность — развитие из одного общего источника, отличного от обоих конечных результатов, оказывающихся итогом «равноправного» развития, — по сути дела, оказалась даже не обозначенной.

Основной вклад О. Н. Трубачева в разработку этой конкретной проблемы (помимо признания генетической связи двух *g'en- и, следовательно, постулирования некоего единого их источника) нужно видеть в более специализированных и более важных деталях — в установлении рефлекса и.-е. *g'en- 'рождать(ся)' в славянских языках, в анализе с этой точки зрения продолжений праслав. *zębati : *zębnąti и *znobiti, наконец, в ряде оригинальных предложений, касающихся семантических мотивировок. Тем не менее небесполезно, видимо, вернуться и к самой проблеме двух *g'en- и обозначить соответствующий внеязыковой контекст, в котором уже сложилась ментальная конструкция и внутри ее оказались органически сопряженными две идеи — знания и рождения (если пользоваться этими условными переводами древних индоевропейских понятий на более «примитивный» язык сравнительной семасиологии). Основной смысл, основная задача, основная цель существования человека в духе состояли именно в п о и с к е с м ы с л а (сразу же надо подчеркнуть, что смысл нисколько не похож на сокровище, упрятанное в тайном месте и пребывающее там во всей своей творческой полноте и законченности). В известном отношении смысл подобен архетипу; он неотделим от человека, но проецируется вовне, в эмпирию бытия и в сферу ее восприятия (в некотором роде смысл, как и архетип, — форма, готовая к вмещению содержания, не столько конкретная данность, сколько facultas praeformandi в юнгианской трактовке архетипа). Поэтому, ища смысл, человек одновременно выстраивает его. Это положение носит универсальный характер в отличие от более частных случаев, когда человек единолично конструирует некий новый смысл в порядке некоей création pure, творческого произвола, или же, на-

оборот, нежданно-негаданно находит неизвестный ему смысл. Возвращаясь же к более общей ситуации, можно сказать, что если «поиск смысла» не безуспешен (а это не просто статистически наиболее частый вариант, но естественное следствие исходной установки и того соответствия мира и смысла, которое определяет главное в «геометрии» бытия человека в мире), то он приводит к нахождению, открыванию, рождению новых смыслов и углублению известных ранее, к расширению этой «смысловой» *terra ferma*, к становлению логосного универсума, наконец, к выдвижению задачи проверки достоверности соответствия нового смысла как слову, так и делу, т. е. миру, и к тому, чтобы смысл стал самодовлеющим явлением, категорией, осознаваемой человеком, который получает возможность сознательно (по крайней мере в «сильных» ситуациях) осмыслять нечто, до конца еще не проявленное, т. е. находить сам смысл, иначе говоря, различать смысл-объект и «мета-смысл» как вторичную операцию осмысления смысла с соответствующей его экспликацией.

Семантический комплекс «нахождение-открывание-рождение», описывающий цели человека в его поисках смысла, пожалуй, наиболее непосредственно демонстрирует близость двух идей — «рождения» и «знания», — в основе которых единый концепт, выступающий в виде специализированных вариантов в зависимости от того, идет ли речь о сфере «биологического» или «когнитивного». Параллелизм обоих этих рядов удивителен и прослеживается с древних источников до самых современных [6]. Есть достаточно оснований, чтобы не сводить этот параллелизм к простому метафоризму, но видеть в нем отражение фундаментального единства «верхней» и «нижней» потенций (ср. **mǫd-rъ* : **mǫd-ě*, ср. **čelo* : **čelnъ* как 'membrum virile'), интеллектуальной (духовной) и физической плодотворящей силы, когнитивного и относящегося к биологическому воспроизводству.

Говоря о возникновении знака, обычно исходят из ситуации, которая не вполне адекватно описывает суть дела. Знак чаще всего склонны понимать только результативно и/или инструментально, что, конечно, поддерживается и тем обстоятельством, что слово для знака нередко имеет средний род, ср. др.-греч. σημεῖον, лат. *signum*, др.-инд. *liṅgam*, нем. *Zeichen* и т. п. Знак, действительно, порождают, производят, делают, устанавливают, и в этом отношении он объект действия [7]. Но это одна сторона дела, не дающая забывать о другой: знак означает, знак значит, и это означение-зна́ченье, собственно говоря, и является естественным и, по сути дела, единственным предикатом знака, выступающего как субъект действия (σημεῖον σημειόει, *signum significat* и под.). Акт означения-зна́ченья всегда есть открытие, нахождение, порождение чего-то в «подзнаковой» сфере, что может быть «означено», и нового знака в «знаковой» сфере, отсылающего к соответствующему

элементу «подзнаковой» сферы, и, наконец, самой связи между «подзнаковым» и «знаковым». «Означающее означает означаемое» — вот тот «логический» контекст, который является исходным и принципиальным локусом знака и который не исчерпывается тавтологией, потому что она, как и в ряде других ключевых случаев («бытие бытийствует» и под.), отсылает к некоей «нераздельной» протоситуации, для которой характерно действие, исходящее от его субъекта и обращенное на него же самого (эта «авторефлексивная» схема лежит, например, в основе ряда вариантов древнеиндийского мифа творения — о порождении сущего самим собою из самого себя).

Эта конструкция-схема имеет непосредственное отношение как к лежащей в основе семиозиса идее и к мотивировке конкретных обозначений знака в ряде традиций, так и к мотиву соития, зачатия и порождения, имеющему отнюдь не только метафорическое значение в связи со знаком. Несколько соображений по этому поводу, которые подробнее изложены в другом месте [8], не будут лишними и здесь.

Оставляя в стороне частности, уместно напомнить о др.-инд. *liṅga-*, слове, которое с особой рельефностью отражает направление смыслостроительной «тяги», так властно определявшей развитие древнеиндийской культуры. Достаточно напомнить, что сфера употребления этого и соответствующих ему понятий очень широка — не только анатомия и физиология и то, что можно было бы назвать «семиотическим» аспектом культуры, но и ритуал, мифология, изобразительное искусство, архитектура, поэтика, риторика, грамматика, логика и т. п., и что индоевропейский контекст этого слова весьма показателен и многое объясняет именно в смысловой обусловленности-мотивированности этого слова, о чем уже писалось ранее. В данной же ситуации важнее отметить другое — сочетание в *liṅga-* «анатомически-физиологического» и «когнитивного»: говоря в общем, *liṅga-* обозначает прежде всего знак, признак, с одной стороны, и мужской детородный член и его ритуальный знак — с другой. Это сосуществование значений 'membrum virile' и 'знак' (притом 'знак' вообще, а вовсе не только 'мужской знак') вводит в самую сердцевину проблемы. Как известно, «линга» — самая характерная черта фаллизма шиваитского толка в Индии, начиная с доведийских времен (ср. изображения итифаллического божества на печатях из Хараппы). Вероятное соотнесение фаллических символов с женским символом (*yoni-* 'vagina') в многочисленных конструкциях, состоящих из кольцеобразных горизонтально положенных камней и как бы прорастающих сквозь них конических предметов (типа колонны, являющейся, в свою очередь, трансформацией образа мирового дерева), отсылает к иной композиции, распространенной в древней цивилизации долины Инда, — Богиня-Мать в виде беременной женщины или «рогатая» богиня у священного фигового дерева (Ficus religiosa — *píppala-*),

очевидно, соотносимая с «рогатым» Прото-Шивой, с продолжением которого как раз и связан образ «линги» в первую очередь (в мифах гондов Шива иногда обозначается как *Lingal*, т. е. персонифицированный мужской член). Эта «женско-мужская» игра, поддержанная многочисленными аналогичными образами во многих традициях, а также более поздней супружеской парой Шива и его жена, воплощает идею соития и плодородия. Функция такой пары — в преобразовании огромных плодоносных возможностей в соответствующий результат — реальное плодородие. Этот результат достигается в результате соития (ср. русск. *познáть* в этом значении), зачатия (**za-čęti* : **na-čęti*, отсылающие к идее начала) и рождения. В этой «био-логической» триаде обозначение каждого звена актуализирует идею знания: соитие — знакомство; зачатие — по-знание; рождение — подлинно осуществленное знание, результат и свидетельство его, выведенные наружу, вовне как знак. Соитие как встречное движение мужчины и женщины есть внешний знак-знакомство [ср.: *Хотя мы* (девушку. — *В. Т.*) *не взяли, / Мы знак положили — / Косу растрепали, / По плечам расклали* (СРНГ, 11, 305), ср. *знакóмиться*, применительно к молодым, как семиотический акт обоюдного предъявления своей «отмеченности» и обмена этими «отмеченностями», как вступление в знаковое пространство, где отныне все — каждое слово, каждое действие — становится по-особому значимым]. Соитие как осуществленная встреча двух полов, как завершение ее есть внутренний знак-по-знание, плод — результат «познания», который сам образует знак-свидетельство удачного соития. Не случайно, что все связанное с отношением полов и браком пронизано знаковостью, и она как таковая фиксируется языком именно как таковая. «Отцы жениха и невесты, подходя друг к дружке в день сговора, говорят: *Здравствуй, сват, сосватавши, / По рукам ударивши / И знамем познамевши»,* псков. (СРНГ, 11, 307); — «Решившись на побег, девка в знак согласия давала парню знамя: ширинку, опояску, холст, зипун, словом что-либо из своего приданого», перм. (СРНГ, 11, 308). Особенно показательно обозначение девственности — *знатá* (думается, что 'девственность' не более чем экстенсивное значение этого слова, а смысловая «соль» этого слова именно в «отмеченности» девицы, вступившей в пространство встречи и отношений с противоположным полом и имеющей пройти вскоре этот путь до конца), ср.: *Да хоть она по ночи ходила, / Да при себе знату носила, / Да носила же ее столько лет, / Да своему Ванюшке на совет*, донск. (СРНГ, 11, 309) и др.; к *знатá* ср. *знат* (*знатом не знать*); особого внимания заслуживает рус. диал. *знать* 'знак', 'след чего-либо' в характерном контексте — *Это миленький писал, / Любовь свою объявлял. / Он такую дал мне знать, / Чтобы я ишла гулять,* новгор., иркут. (СРНГ, 11, 312)[9]; ср. также в старых текстах: *А кто дасть дочерь замужь… и онъ дасть… десятилнику владычню*

от знамени полторы денги... Уст. Онеж. гр. 1536; *...попы вѣнчають въ своихъ приходѣхъ хрестьянъ безъ нашего знаменщика знамянъ...* Грам. Рост. архиеп. Досиф. 1542; *А вѣнчати имъ свадбы въ своимъ приходѣ безъ знамени и безъ печати...* (Срезневский, 1, 991) и др.

Последнее отождествление (рождение как подлинное знание) подтверждается и с обеих сторон, каждым из членов уравнения «рождение-знание». Рус. *роди́ть* (праслав. **roditi*), как было показано в другом месте[10], в свете балтийских и индо-иранских параллелей (ср. лит. *ràsti* : *rañdu*, *rādau*, лтш. *rast* : *ruodu* (*ruonu*), *radu*, вед. *rad-*, иран. *rad-* и т. п.) обозначает нахождение-открытие, приносящее новое, ранее отсутствовавшее знание, и это нахождение-открытие в реконструкции как бы сверх-эмпирично: оно — значимо и потенциально знакообразующе. Рус. *зна́ние* — отглагольное образование от *знать*, которое в конечном счете восходит к и.-е. **g'n-* (: **g'en-*), обычно трактуемому как два омонимичных корня с «разными» значениями — 'знать' и 'рождать' [ср. соответственно др.-инд. *janáti* : *janati*, др.-греч. γιγνώσκω : γίγνομαι, γεννάω /ср. соотв. — γνῶμα, 'признак, примета' и γένεσις 'vagina', 'родимое лоно' — при γνωτός 'известный, знакомый', но γνωτός 'близкий родственник', обычно брат, γνωτή 'близкая родственница', преимущественно сестра/, лат. *gnorus* : *gigno* и т. п.], но на самом деле искони представляющему единый общий корень, обозначающий два разошедшихся варианта одного глубинного смыслового комплекса — «познать как (чтобы) родить и родить как (чтобы) познать». Формулировка смысла и.-е. **g'en-* в этом случае тоже не является ни окончательной, ни конечной, и ее характер скорее обусловлен соотношением двух задач — экспликации более ранней стадии развития значения у этого корня и сохранения связи между этой стадией и современным кругом значений. Вместе с тем эта промежуточная формулировка смысла, открывающая более архаичный семантический пласт, чем тот, что засвидетельствован (или во всяком случае так понимается) в древнейших из известных индоевропейских языков, и являющаяся, по сути дела, чистой реконструкцией, вполне подтверждается и конкретными примерами из древних текстов. Так, для Платона и Сократа в свете его «майевтических» идей обретение знания и есть роды, рождение — «И мы всё еще беременны знанием (περὶ ἐπιστήμης) и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет (πάντα ἐκτετόκαμεν)?» (Theaet. 210b). При учете архаичных представлений о смерти как начале нового рождения и рождении как начале смертного пути особое значение приобретают «семейные» ритуалы, приуроченные к этим переходным ситуациям и известные в ряде традиций. Ритуал, связанный с рождением (ср. др.-инд. *Jātakarman*, *jātakṛtya*), обычно состоит из ряда «под-ритуалов» (один из них, между прочим, *Meḍhājanana*, т. е. зарождение-генерирование разума, мудрости как способности познания), последним

из которых чаще всего оказывается *Nāmakaraṇa* (*nāmadheyakaraṇa*), т. е. имянаречение, имяположение. Новорожденного рассматривают и по разным признакам пытаются угадать, узнать, открыть-родить его подлинное имя, поскольку именно оно и составляет суть человека, его «внутреннее» [11]. Оно хранится в тайне (*guhyaṃ nāman-* 'тайное имя'), его знают только родители, но ребенку дается и явное имя (а иногда и третье) [12]. Разумеется, узнавание имени не противоречит наличию некиих явных и заранее известных требований к выбору имени — как вообще, так и в данном конкретном случае. Но и на другом рубеже смерти-рождения возникает мотив знания-узнавания, также сопряженный с мотивом «родового», родства, отсылающего к рождению, к общему истоку его. В свое время В. Шульце, комментируя генетическую связь др.-инд. *jñāti* 'родственник' и *jñā-* 'знать' (впрочем, и без того не вызывающую сомнений), привел диагностически важную ситуацию из одного древнеиндийского текста: вокруг умирающего человека сидят его родственники (*jñātayaḥ*) и вопрошают его: «Узнаёшь ты меня? Узнаёшь ты меня? (*janasi mam*, от *jñā-*)» [13]. Если вспомнить, что древнеиндийский брак заключался с четко выраженной целью порождения потомства [14] и предполагал установление нового родства, как бы рождения в новом для себя роде для порождения детей, каждый из которых потенциально открывает свой род, что, как всякий брак (*vivāha-*), и индийский предполагает знакомство, узнавание, познание (ср. выше примеры из русских свадебных обрядов), то оказывается, что все три главных рубежа-события в цепи рождений и смертей воспроизводят сочетание одних и тех же двух ключевых мотивов — знания и рождения.

В этом контексте едва ли можно сомневаться, что рус. *знак* (< **zna-kъ*), являющееся производным от *знать* (< **znati*, ср. «результативное» *-k-*: *брать* /замуж/ — *брак*, *реветь* — *рык*, *звать* — *зык* и т. п.), равно принадлежит двум эксплицированным рядам — «когнитивному» (знакомиться, т. е. создавать условия, в которых возможно обретать знание, двигаться к нему, — узнавать-познать, т. е. получать «прибыточный» результат как завершение процесса познания) и «жизненно-биологическому» (сойтись-познакомиться — зачать-познать — родить, т. е. открыть-найти новое знание о своей родовой ситуации на очередном витке жизненного цикла). Главное знание в обоих случаях, конечно, о себе и для себя; это знание приобретает наибольшую силу и наиболее глубокий смысл, когда оно — самопознание, и через всю жизнь развертываются некие предельные ситуации, когда человек должен ответить себе на вопрос, самим собою и/или ситуацией задаваемый: «Кто я?» или — в период «доличностного» сознания — «Какого я рода?» Классическая схема брачного обряда вскрывает в нем его первоисточник, тот прецедент, который предшествует всем другим

бракам, из него выводимым и его воспроизводящим, и имел место в «первоначальное» время. Этим источником была иерогамия, священный брак, в котором сочетались божественные Первожених и Первоневеста и где было первое знакомство-узнавание, первое познание-соитие и первое рождение в космизированном уже мире, образовавшее первый род, первый пример, которому в дальнейшем будут следовать и люди. В брачной церемонии подразумевается или даже явно ставится вопрос к брачующимся (или во всяком случае к жениху): «Кто ты?». Он как бы генерирует более острую форму вопроса, переадресовываемого адресатом к самому себе. В этой своего рода инициации он должен не просто ответить: «я — имярек такой-то», но и обнаружить более глубокое знание или найти его (узнать) на месте и ответить, кто он именно сейчас, как жених совершающегося бракосочетания, т. е. уметь назвать свой божественный прототип, участника иерогамии [15].

В свете сказанного никак нельзя исключать, что первоначально если не единственный, то во всяком случае преимущественный локус знания был ограничен сферой (идеей) рода — родства — рождения. Знать значит родить, установить родство, поддерживать его цепью рождений, «знать» свои родовые связи — как кровнородственные, так и благоприобретенные, новые. Мотивы рода-родства и знания-познания, а также их нераздельности на глубине, постоянно и настойчиво воспроизводятся как в терминологии и фразеологии, связанной с браком (частично см. выше), так и вне их; ср. рус. диал. *знамьеце* 'родимое пятно, родинка' (СРНГ, 11, 308), *знатьба* 'родимое пятно', но и *знатьба, знатьбо* 'знак, метка', ср. *родимно знатьбо* (11, 313) как знак рода-рождения [знать × рождать(ся)] [16].

Характерен и другой аспект проблемы, вернее, тот вид, в каком она обнаруживает себя, конституируя этим некое новое пространство. В обоих указанных выше рядах результат знания обнаруживает себя как знак (праслав. **zna-kъ* < и.-е. **g'nō-k-* : **g'en-*): в первом случае — знак обретенного нового знания, во втором — знак достигнутого нового звена в цепи рождений, в потомстве, в родстве. Не случайно, что и др.-греч. γένος и лат. *genus* реализуют примерно тот же (кроме 'membrum virile') круг значений, что и др.-инд. *liṅga-*, а именно — 'рождение'; 'род, семья, родственники, племя'; 'потомство, потомки'; 'пол'; 'вид, разновидность'; 'порода'; 'класс, род' (*логич., грамматич., поэтич., филос.*); 'стиль, манера'; 'жанр' и т. п. Сумма этих значений, совпадающая в разных культурно-языковых традициях, и пути формирования этой суммы в ходе исторического развития, несомненно, еще один аргумент в пользу единства знака, замыкающего на себе «физиологическую» материальную и «психоментальную», духовную линии эволюции. Каждая из них соучаствует, сотрудничает в рождении-познании знака и определяет условия и причины прорыва человека в знаковое пространство, обозначая тем

самым начало «семиозиса» (ср. σημείωσις 'обозначение', в данном случае выразительнее — 'обозначивание' — как и порождение отдельных конкретных знаков и становление их системы, знакового пространства).

Некоторые конкретные продолжения и.-е. **g'en-* в отдельных языках дают повод к постановке ряда вопросов. Лишь один будет здесь вкратце обозначен. Речь идет о возможностях реконструкции в сфере и.-е. **g'en-*. Так, обращает на себя внимание отсутствие в др.-греч. γένος и лат. *genus*, обладающих весьма широким кругом значений, значения 'membrum virile' (в отличие от др.-инд. *liṅga-*). В связи с некоторыми конкретными фактами и соображениями общего характера это обстоятельство приглашает к размышлению. Тем более это относится к словам того же корня, обозначающим родителя-отца и родительницу-мать, ср. др.-греч. γενετήρ, γενέτωρ, γενέτειρα, лат. *genitor*, *genetrīx* и т. п. (: и.-е. **g'enə-ter-*). Есть основания и внутреннего и внешнего характера для того, чтобы высказать предположение о непервоначальности привязки и.-е. **g'enə-ter-* к персонифицированным образам субъектов рождения. Все, что известно об архаичных представлениях о становлении категории субъекта как деятеля, т. е. персонифицированного agens'а, по данным языка, в сочетании с единым происхождением суффиксов для nomen agentis и nomen instrumenti (соотв. — *-*ter*-, *-*tro*- и под.), приводит к мысли, что исходным локусом предпочтительнее считать «инструментальный», в частности, теснее связанный с локальными значениями, особенно в случае обозначения пассивного деятеля. В самом деле, уже др.-греч. γένος отсылает к категории п о л а, ср. γένος ἄρρεν 'мужской пол' и γένος θῆλυ 'женский пол' (например, у Аристотеля). Еще показательнее др.-греч. γένεσις, которое помимо других (обычно абстрактных) значений непосредственно относится и к обозначению женского полового органа (παιδοπόρος γένεσις. Anthol. Palat.), понимаемого как средство-место рождения. Но еще убедительнее древнеиндийские данные. Если *janitár*, *janitrī*, подобно γενετήρ, γενέτειρα и *genitor*, *genetrīx*, обозначают соответственно родителя-отца и родительницу-мать, то др.-инд. *janítra-* привязано уже только к м е с т у рождения, которое нужно понимать, видимо, не как то внешнее пространство, где имело место рождение, но как материнское лоно в совершенно конкретном или несколько «фигурализованном» смысле, ср. в гимне, посвященном восхвалению коня, — *yátra ta ā huḥ paramám j a n í t r a m* (RV, I, 163, 4) '(там), где, говорят, твое высшее место рождения' (ср. X, 56, *paramé janítre,* а также VII, 56, 2). Слово *paramá-* в сочетании с *janítra-* пока не поддается однозначному, точнее, достаточно корректному объяснению. Очевидно, что «высший», «höchste» и т. п. как варианты перевода не означают, что рождение имело место на б о л ь ш о й высоте. Элемент «положительности» в этом эпитете несомненен, но можно думать и о возможности более конкретных истолкований — край-

нее (*paramá-*), окончательное, так сказать, завершающее рождение как появление на свет, феноменализация этого акта, а не как зачатие, которое в определенном круге представлений тоже понималось как рождение (но первое). Как космогония представляет собой серию творений мира, так и эмбриогония может быть представлена как ряд (ежемесячных) рождений[17], последнее (крайнее) из которых, связанное с выходом из материнского лона, обычно только и называют рождением.

Не менее интересны русские и — шире — славянские данные этого рода. Прежде всего источники говорят о *мужских* (и *женских*) *знаках* (признаках) — как явных (борода), так и тайных, скрываемых (детородный член)[18], или о *знаках мужества*. Также говорят и о знаках девичества, девственности (ср.: *Пакли же правда есть что на нее молвилъ, и не покажуть знаков девицьства ее или отець и мати... принесуть съ собою знамена девицьства ея...*[19] и многие другие примеры этого рода). В этом контексте несомненно праславянское происхождение сочетания **mǫžь* (**mǫžьskъ*) & **znakъ* и, очевидно, отнесение этого сочетания прежде всего к детородному члену. Поэтому очень велика вероятность, что праслав. **znakъ* некогда обозначал именно фаллос как agens рождения, неотделимый от инструментального средства рождения. «Знак значит (означает)» могло предполагать тавтологическую формулу (подтверждаемую и соответствующими примерами из других традиций, где представлено сочетание продолжений и.-е. **g'en-*. Subj. & **g'en-*. Praedic., т. е. один элемент именной, другой глагольный) с условным значением «penis (penem habens) futuit» или «signum (signum habens) significat». «Знак значит» в русском диалектном коде есть положение знака (ср. и.-е. **dhē-* в формулах эротического содержания), и знак полагается и при знакомстве, и при соитии-зачатии, и при рождении[20].

Собственно говоря, нет особых оснований сомневаться и тем более удивляться самой возможности такого значения у праслав. **znakъ*, в частности, и потому, что **mǫžьskъ* & **znakъ*, каковы бы ни были его реальные денотатные воплощения, в известном смысле не могло не относиться и к главному мужскому знаку — membrum virile. Помимо уже указанного выше достаточно напомнить о хетт. *genu-* 'половой орган', естественно соотносимом с и.-е. **g'en-* и, следовательно, понимаемом как своего рода «родитель» (он же — «полагатель знака»), как «инструмент-средство рождения»[21]. Учитывая, что хетт. *genu-* (*gi-e-nu*, *gi-e-nu-uš-*) обозначает и коленный сустав, в Plur. колени[22], точнее, что это слово обозначает и колено и гениталии и так или иначе соотнесено с идеей ломания-излома (*genu-* как глагол), открываются дальнейшие возможности для выдвижения новых предположений, в своей сумме открывающих некий новый контекст. Подобно тому как кажущаяся на пер-

вый взгляд «случайно-омонимичной» пара и.-е. **om(e)sos* 'плечо' : **omsos* 'усы' может объясняться и иначе — плечо как мера «размаха» усов, что и становится основанием для переноса обозначения с одного денотата на другой (об этом писал в свое время О. Н. Трубачев), ср. *усы по плечам* или *по плечи* (примеры этого рода, как выяснилось, нередки и образуют некий трафарет «форсированно-гротескного» портретного описания, ср.: «...мужчина трехметрового роста, с усами аккуратно разложенными по плечам...». *Ю. Буйда.* Апокрифы нового времени; ср. также сказочного богатыря *Усыню*, своими усами запруживающего реку и персонажно-типологически соответствующего древнеиндийскому демону Вритре, чье имя значит — 'запор, затвор, преграда' /*vṛtra-*/, делающему то же, что и Усыня, и определяемому эпитетом *vi-aṃsa-*, букв. 'с разведенными плечами, широкоплечий' /*aṃṣa* < и.-е. **omsos*/), — пара **g'enu-* 'колено' : **g'enu-* 'penis' дает бесспорное основание для утверждения об исконном единстве и актуальной связи этих значений, во-первых, и известное основание для понимания колена как предела, которого может достичь «знак мужества», когда он функционирует (ср. рус. *х... по колено*, ср. *fine genus.* Ovid. 'до колен').

Этот контекст, кажется, бросает свет на ряд других неясных и/или спорных вопросов. Один из них — характер соотношения между согд. *z'tk* 'сын' и *z'nwk* 'колено' и возможность связи этих слов с идеей рождения. Как известно, Бенвенист отвергал эту связь и трактовал название сына в согдийском как «fils du genou», имея в виду распространенный во многих традициях обычай сажания отцом новорожденного себе на колени в знак признания его законнорожденным, «своим» сыном[23]. Ссылаясь на хеттские данные, Трубачев оспорил это заключение, настаивая на связи с глаголом «рождения» **g'en-* и в этом случае и выражая сомнение в исконности значения 'колено' у слова этого корня. Представляется, однако, что обе эти точки зрения, каждая по своему плодотворная, но и страдающая недоведенностью до логического завершения, могут быть примирены следующим образом. Когда ссылаются на обычай принятия (сажания или положения) новорожденного, преимущественно сына как прямого продолжателя рода, цепи рождений, на к о л е н и, то почему-то упускают из виду, что колени в данном случае не более чем эвфемизм и замена по смежности (а с известного времени и по языковому тождеству) детородного члена: р о ж д е н н ы й как бы встречается со своим р о д и т е л е м: и большим — отцом, и малым — детородным членом[24]. Кстати, не менее распространен и обычай подобного же сажания невесты на «колени» жениха с той же знаковой функцией «присвоения» или объявления о таковом намерении. Распространение подобных обычаев на бытовую сферу жизни, связанное с потерей первоначальных функций и смыслов, никак не затушевывает и тем более не опровергает несомненной ритуальности этого

жеста и очевидной знаковости его, особенно если речь идет об архаичных традициях, в которых, однако, осознана роль индивидуального отцовства. Но именно тот факт, что сажают новорожденного на колени, ослабленный коллективной цензурою образ детородного члена, позволяет говорить и о несомненной связи с идеей рождения, причем такого «правильного» рождения, при котором гарантируется и «правильность» продолжения рода, его непрерывности и «чистоты». В этом смысле обряд сажания на «колени» должен трактоваться как своего рода самоидентификация рода, механизм обратной связи, контролирующий «состояние» рода в ключевой момент рождения представителя нового поколения (ср. *колено* : *по-коление*, к и.-е. *k^{u}*el-* : *k^{u}*ol-* 'происходить', о восходящей линии)[25] или «вторичного» усвоения роду нового члена со стороны[26].

В этом же контексте в той или иной степени проясняются и некоторые другие детали, которые или сохраняют в себе архаичные смыслы, или же воспроизводят их в себе каждый раз, когда встречаются с соответствующей тематической сферой. По обе стороны брака, собственно брачной церемонии, до нее и после нее, брачующиеся и прежде всего жених оказываются в пространстве сильных «знаковых» энергий, когда знак сам по себе нередко более важен, чем то, что он призван означать. До брака для жениха зна́ком по преимуществу, помимо самого выделения-отличения будущей невесты (*Мне понравилась походочка твоя, /...Знак-примета — черна шляпа пухова.* СРНГ, 11, 305), является ее девственность, которая и выступает как знак прежде всего (ср. *зната́* 'девственность' при *зна́тка* 'метка, заметка'. 11, 309). Знаки девственности различны[27], и жених, усвоив их себе как бесспорные, озабочен *положить знак*, причем свой знак, имеющий в виду уже не столько настоящее, сколько ожидаемое и чаемое будущее — предстоящее «усвоение» себе невесты (ср. выше: *Мы знак положили, / Мы знак положили / — Косу растрепали, / По плечам расклали...*). После свадьбы, в первую брачную ночь, полагается другой знак, оповещающий об отмене (или, точнее, пресуществлении при сохранении общей идеи плодородия — потенциального и актуализирующегося) прежнего — знак мужней жены, имеющий и вполне конкретное внешнее воплощение, рассчитанное на публичную демонстрацию. Айсхрологическая и смежная с нею сферы, похоже, хранят и/или воспроизводят по «вечным» образцам многое из этой ситуации и из фразеологии, известной по несравненно более архаичным источникам. Речь идет в первую очередь о некоем насильственном положении знака, о котором, в частности, можно судить по хеттскому глаголу *ǵenu-* (см. выше), ср. *положить знак на нее* как акт лишения девственности (ср. *класть/положить х.../ с прибором* — и в прямом, буквальном, и в переносном /'презирать'/ смысле)[28]; это *положение знака* в двух смыслах осуществляется в более конкретных и специали-

зированных действиях, обозначения которых (*ломать*, *сломать*, *рвать*, *откупоривать* и т. п.) удивительным образом повторяют семантику хеттского глагола *genu-* (ср. *arḫa kinu-* 'открывать' и т. п.)[29].

Предыдущие рассуждения, между прочим, имели целью с несколько новой стороны подойти к идее плодородия, творческой силы (даже и в сексуальном ее воплощении) независимо от того, проявляется ли она в жизненно-биологической или в когнитивной сферах. При неясности в частностях эти рассуждения восстанавливают контекст, который объясняет укорененность «знакового» в кругу мотивов, связанных с идеей плодородия как способности к «усиленному» рождению. В этом же контексте начинают вырисовываться и условия автономизации знаковости как особой категории культуры и конкретного семантического моделирования обозначений знака, среди которых ведущая в индоевропейской традиции роль принадлежит элементу **gen-*.

Здесь уместно ненадолго выйти за пределы чисто языковых фактов и обратиться к сфере мифопоэтических представлений (правда, и некоторых их языковых обозначений, которые, однако, в этом случае носят подсобный характер), между прочим, связанных с уже появлявшимся здесь образом Шивы. Когда в мифопоэтических традициях говорят об «усиленном» плодородии-рождении, этот образ чаще всего матрицируется в виде тройного рождения, тройного приплода, тройного урожая, тройного блага. Как уже говорилось, основная характеристика Шивы как носителя высшей творческой энергии — *liṅga-*, детородный член, так сказать, «*liṅga*-знак». Это обстоятельство или, говоря в ином коде (**g'en*-коде), то, что «знак»-фаллос оказывается «знаком»-знаком, предопределяет особую семиотичность и ее «завязанность» на фаллической теме. Эта семиотичность Шивы имеет значение не только в «прагматическом», но и в принципиально-теоретическом плане: он — как бы эталон знаковости, высшая ее мера в знаковом пространстве мифологии и религии. «Встроенность» линги в образ Шивы определяет особенности и возможности этого божества, и подобно этому «встроенность» Шивы в божественную триаду (*tri-murti*) существенным образом «семиотизирует» самое структуру триады, особенно в некоторых крайних направлениях шиваизма. В этом контексте *tri-murti-*, букв. 'три образа (облика, формы)' соотносимо с *tri-liṅga-* 'три характеристики (качества, гуны, признака)' или 'обладающий ими'; также — 'три рода' (*грамматич.*), ср. *tri-liṅgaka-* и т. п. Нужно сделать определенное усилие, чтобы понять, что для древнеиндийского восприятия это «трехзначие» не могло быть вполне отгорожено от символа другой творческой полноты — *tri-* & *liṅga-*, утроенной сексуальной силы. Это тем более вероятно, что число «три» — и явная, и тайная константа образа Шивы. В божественной триаде он как бы равен Брахме и Вишну, но когда заходит спор о том, кто же из них подлинный творец, появляется огромный, объятый

пламенем *liṅga-*, и боги-участники триады признают первенство Шивы («Линга-пурана», I, 17; «Шива-пурана», II, 5; «Ваю-пурана», 55, 21—61). Неявная троичность присутствует в представлении о Шиве как о двуполом существе («Ардханаришвара»), правая половина которого мужская, а левая — женская. В этом образе он как бы втройне плодороден — как мужчина, как женщина и как сочетание их обоих (м & ж & мж). Шива трехглаз (*tri-cak us.* Mbh., XII, 1505); но что особенно важно в данном случае, — его главное орудие и атрибут — трезубец (*tri-śūla-*. Mbh., III, 5009; Nariv. и др.); сам он *tri-śūlin-*, т. е. носящий трезубец[30]. Существенно в этой связи подчеркнуть и то, что супруга Шивы, выступающая в ипостаси Дурги, принадлежит к типу Великих Матерей, соотносимых с землей в ее творческой, плодоносительной силе, что особенно характерно для некоторых шиваитских сект в тантризме и шактизме: Шакти как персонификация творческой энергии как раз и выступает в качестве ипостаси супруги Шивы (в споре с богами Шиве достается именно земля).

Этот краткий экскурс отражает некие более общие явления, чем можно было бы думать, оставаясь только в рамках шиваизма. Мотив трезубца (праслав. **tri-* & **zǫb-ьcь* < и-е. **tri-* & **g'on-bh-ik-*, см. ниже) соотносится с атрибутом другого божества, также связанного с плодородием и сексуальной силой, — с трезубцем, который выступает как знак Посейдона, ἡ τρίαινα σημεῖον θεοῦ (Aeschyl.). Этот «божественный» трезубец — специфический атрибут-знак, в своей основе связанный с плодородием или, конкретнее, с вызыванием плодородия, с нахождением-открыванием жизненной силы. Пожалуй, наиболее существенно с рассматриваемой здесь точки зрения то, каково конкретное действие, совершаемое этим трезубцем. Посейдон трезубцем (τρίαινα) открывает родники, источники, давая выход живительной влаге (Геродот сообщает, что у святилища Эрихфея на акрополе долгое время почитался источник, выбитый трезубцем Посейдона, ср. VIII, 55; ср. также «златомеч» — χρῡσάωρ /но и χρῡσάορος/ и Пегаса, выбившего копытом источник Гиппокрену. *Hesiod*; Theog., 280—283). Наиболее естественный предикат при τρίαινα-трезубце — τριαινόω 'взламывать', 'взрывать, вскапывать' (о земле — τὴν γῆν διχέλλῃ. Aristoph.), а буквально — 'троить', 'действовать трезубцем'. Трезубцем же Посейдон разъяряет, возбуждает, взбудораживает море. Сексуальный характер этого акта вполне ощутим[31], а плодоносная морская влага — один из образов супруги Посейдона, чье имя скорее всего и означало «супруг-владыка вод», и т. п. Плодородная сила Посейдона, со временем несколько отступившая на периферию, свидетельствуется многими очень характерными примерами — от соития с Деметрой, матерью-землей (по одной из версий, само имя бога могло бы трактоваться и как «супруг земли», но супруг не небесный, а связанный с нижним миром), которая родила от него

коня Арейона (*Apollod.* III, 6, 8), до характеристики Посейдона как φυτάλμιος 'производящий на свет, порождающий' (: φυτ' ἄλμιον 'производительная сила', ср. также φυτάλμια λέκτρα 'брачное ложе'. Eurip. и т. п.) и сосны, символа фаллоса, ему посвященной (*Plut.* Quest. conv., V, 3, 1). В определенном смысле и трезубец должен быть отнесен к фаллическим символам, как бы к «утроенному» детородному члену, взламывающему, вскапывающему и ярящему земное (морское) лоно. Вместе с тем именно трезубец — знак Посейдона по преимуществу (ситуация, аналогичная знаку Шивы — *liṅga-*). В этом контексте реконструируемое *τρι- & *σημεῖον в отнесении к Посейдону не может не вызвать «шиваистических» параллелей с другим образом «трехзнаковости», «тройной жизненной силы» — *tri-liṅga-*.

В мифопоэтических архаичных традициях земля как носительница материнского начала и высшего плодородия по преимуществу (у нее нет иного назначения, чем зачинать, рождать, кормить и нести всё, что есть, на себе и в себе) отождествляется с женщиной, женой бога и, следовательно, персонифицируется — Земля. Но и каждая женщина (например, для индийцев) не что иное как поле: его вспахивают, бороздят, рыхлят, бросают семена и ждут урожая; такова и женщина и ее судьба, и это не отвлеченное поэтическое упражнение в риторике, но та параллель макро- и микромира в их «женской» ипостаси, вполне сознаваемая человеком [32]. И здесь возникает еще одно продолжение **g'en*-темы, связанное с более поздними филиациями того же корня — и.-е. **g'en-bh-* : **g'on-bh-* (праслав. **zęb-* : **zǫb-*), и **g'(e)no-bh-* (праслав. **znob-*), о которых упоминалось выше. Последнее слово в истолковании лексем *зноби́ть*, *зя́бнуть*, *прозяба́ть* как продолжений соответствующих праславянских форм, восходящих к и.-е. **g'en-* 'рождать', было сказано О. Н. Трубачевым. Вкратце его смысл состоит в следующем: «Современное, на наш взгляд, вторичное значение рус. *зноби́ть*: *меня знобит* 'я испытываю дрожь от холода, простуды и т. п.' сменило какое-то первоначальное значение в этом, очевидно, древнем слове, для которого закономерно предположить первоначальную фонетическую форму **g'nobh-*. Эта форма хорошо объясняется как производная от и.-е. **g'en-* 'рождать(ся)' при помощи суффикса *-bh-*: **g'(e)-nobh-* со значением 'родной, родственный'. Она была вполне естественно использована, например, для обозначения 'мальчика (сына)' в нем. *Knabe*. Использование этого же производного для обозначения дрожи, простудной лихорадки, т. е. недуга, тоже в природе вещей. Здесь мы, по-видимому, имеем дело с одним из примеров древних табу: лихорадочная дрожь, воспринимавшаяся как действие злых сил, эвфемистически называлась 'родная', 'родственная'. (...) В этой же связи очень поучительна история слав. **zębati* и **zębnǫti*. Значение первого — 'прорастать, расти', ср. рус. *прозябать*, серб. *зѐбати* то же, сюда же рус. *зябь* 'поле, вспаханное осенью

для посева весной'. Сравнение с лит. *žémbėti* 'прорастать' показывает древность названных значений. В форме и.-е. **g'embh-*, которую обычно указывали как исходную, мы опять-таки видим **g'enbh-*, **g'enəbh-*, причем на этот раз развитие значений слишком очевидно: 'рождаться, быть рожденным' > 'прорастать, давать ростки'. Рус. *зя́бнуть* и родственные, несомненно, того же происхождения, что и **zębati* (...) Значение 'мерзнуть', несомненно, вторично (...) Было бы неправильно разбивать это единое этимологически слово [*зя́бнуть* и *прозяба́ть*. — *В. Т.*] на два омонима (...) Искусственный характер поисков для *зя́бнуть* 'мерзнуть' "своей" этимологии тоже очевиден (...) мы предпочтем достоверное сближение *зя́бнуть* (вместе с *-зяба́ть*) с лит. *žémbėti* (...) Вторичный перенос значений (→ 'мерзнуть') либо аналогичен переносу в случае с *зноби́ть*, либо объясняется абстракцией от конкретного значения, связанного с земледелием: вспашка, посев в начале холодной поры, прорастание в холодную пору > 'мерзнуть вообще', в сербском даже 'бояться'»[33].

Эти объяснения и предложения, несомненно, не только продвинули далеко вперед исследование этого весьма неясного комплекса вопросов, но и, по сути дела, они являются весомым вариантом разгадки проблемы, — правда, все-таки «черновым», поскольку дух некоторой абстрактности присутствует в этих рассуждениях. Три пункта, в которых особенно ощутим этот дух, таковы: значение 'рождать(ся)' принимается за конечное и монолитное и доказанное, по крайней мере, уже для и.-е. **g'en-*; схема семантических мотивировок несколько рыхловата, и, кажется, она лишена тех завершающих point'ов, которые придали бы ей черты обязательности и полной доказательности; наконец, ссылка на табу (явление вполне реальное и требующее, конечно, учета) в условиях, когда не исчерпаны все возможности иного объяснения, без обращения к табу, не самый сильный аргумент доказательства.

Кажется, можно предложить некоторые дополнения и уточнения к схеме, изложенной выше словами автора. Подступы к ней в новом варианте уже обозначились в этой статье на предыдущих страницах как в связи с проблемой единства двух и.-е. **g'en-* 'знать' и 'рождать(ся)', так и особенно в связи с брачным и специально сексуальным аспектом, выявляемым в этом **g'en-* и имеющим диагностически важные переклички с «земледельческой» темой, причем не только по показаниям языка, но и в самих архаичных представлениях, достаточно хорошо засвидетельствованных. Эта «земледельческая» топика как раз и образует тот «мотивировочный» контекст, который нужно признать главным и обладающим наибольшей «разрешительной» силой.

Естественно начать с продолжений праслав. **zębati*, **zębnǫti* 'прорастать' и под., глаголов по преимуществу «вегетативно-земледельческих», ср. рус. *прозяба́ть*, *зя́бить*, *зя́блить* (СРНГ, 12, 46, 47): *зябь*, с.-хорв. *зѐбати* и под. (интересен «научный» термин *прозябословие* 'ботаника', т. е. наука о расте-

ниях, опирающийся на «народную» земледельческую традицию; ср. описание сада Медицинской Академии, будущего — Ботанического, в Петербурге, конец XVIII в.: «Он определен для лекарственных растений. Есть, однако ж, в нем аллеи, рощи, и пруды, и особливо ботаническое отделение для преподавания прозябословия». *И. Георги*, 1794). Обращает на себя внимание характерная двойственность этого глагола, на которую, к сожалению, не обращали должного внимания: у него два разных субъекта — семя, росток, который снизу, из земли, «прозябает» и выходит на поверхность, и пахарь, который «зябит» поверхность земли, чтобы облегчить прорастание (т. е. он действует как бы сверху вниз, ср. *зя́би́ть*, 'вспахивать под зябь'. СРНГ, 12, 46); *зябят зябь*-пашню, и делает это тот, кто *зябит*, в частности, и membrum virile как образ пахаря иной, девственной нивы (ср. эвфемистическое описание в загадке, где присутствуют оба плана пахоты: *Идет худ на гору, идет худ под гору. Говорит худ худу: «ты худ, я худ, сядь худ на худ, погоняй худ худом железным прутом».* — Пашут[34]). Иначе говоря, оба субъекта с разных сторон делают по сути дела одно и то же дело, устремляясь друг к другу, и у них один общий объект, одно поле приложения сил — само поле, целина, зябь. Что общего у этих двух видов «зябания-зябления»? Несомненно, некоторая операция с землей, с почвой, предназначенная для облегчения ее «родов» и получения у-рожая. Структура земли, ее плотность должна быть каким-то образом изменена, разрыхлена, преодолена. Каждый делает это посвоему: пахарь пашет: взрезает («открывает-откупоривает») землю, раздирает-разрывает ее (ср. лит. *dirvà* 'пашня, нива') на части, разрыхляет («по правилам» это делается трижды (: трезубец, делающий то же, см. выше), ср. одно из значений слова *зябь* — 'земля, вспаханная трижды', с печальной констатацией — *Ныне зябь уж так не пашут.* СРНГ, 12, 49); но и росток прорастает: продирается сквозь почву, проскребается, прежде чем он не прорежется-проклюнется, «откроется» по эту сторону земной поверхности. И в том и в другом случае речь идет о некоем затрудненном движении на пути к открытию чего-то (сверху) ила самораскрытию, открытию себя (снизу). «Логически» общим семантическим множителем оказывается раздирание/продирание (**dьrati*), в одном случае — преодоление преграды, в другом — деформация, разрушение ее. Но и данные языка подтверждают наличие этого общего корня именно в требуемой форме — ср. ст.-слав. **зѧбѫ** 'раздирать, растерзать', καταξαίνω (Супр.), предполагающее ***зѧти** < **zębti* и подтверждаемое лит. *žem̃bti* 'взрезать, вскраивать' при — одновременно — 'прорастать-продираться', ц.-слав. **зѧбсти** 'dilacerare' и под. Несомненно, что при выборе между 'продираться-раздирать' и 'прорастать' преимущество в «первоначальности» надо отдать первому кругу значений[35]. Понятно, что в этом случае, строго говоря, теряет свою силу тезис о первоначальности идеи

рождения-рода, но сама она в своей конкретности выступает как преодоление преграды, прорыв, продирание вплоть до выхода наружу. Самое поразительное, пожалуй, в том, что эта кажущаяся самоочевидной ситуация — и в свете русских данных (ср. *зябь* 'продольная трещина на дереве от сильного мороза'. СРНГ, 12, 49), и в свете параллелей генетического характера в других языках (помимо уже приведенного лит. *žem̃bti* 'взрезать, вскраивать', ср. *žambis*, *žam̃bris* 'соха, плуг', т. е. орудие вспашки, *žam̃bas* 'лезвие', 'острый угол', лтш. *zùobs* 'плуг', но и др.-инд. *jambh(áy)-* 'раздроблять', авест. */həm-/zəmbay-*, то же, и др., не говоря об именных образованиях, обозначающих нечто острое, способное проницать-продираться сквозь нечто плотное, разрывать, раздирать его, — слав. **zǫbъ*, лит. *žam̃bas*[36], др.-инд. *jámbha-*, др.-греч. γόμφος, γομφίος, алб. *dhëmb*, др.-в.-нем. *kamb*, др.-англ. *comb*, др.-исл. *kambr*, тох. A *kam*, тох. B *keme* и др. как обозначения зуба, гвоздя, колышка, гребня и т. п.)[37].

В свете сказанного и *озноб* оказывается не «родным» (табу), а тем, что продирает, дерет, *зябнуть* — 'мерзнуть'[38], а мороз дерет, колет, и *зазноба* (*зазноба сердечная*) связано не с «родовой» идеей, но с тем, что она зацепила добра молодца, и эта любовь продирает его, бросает *из огня да в полымя* или из жара в холод, вызывает дрожь (ср.: *защемила его зазноба сердечная*... СРНГ, 10, 95), ср., кстати, *зазнóба* 'простуда, лихорадка', но и *зазнóба* 'скорбь, тоска, забота' и т. п. И значение страха в словах этого корня (ср. серб. *зѐбати* 'бояться'), очевидно, трактуется в духе рус. *страх продирает*.

Собственно говоря, в этом круге идей, видимо, и нужно прежде всего искать мотивировку обозначения рождения (**g'en-*) и, более того, тот смысл, который некогда вкладывался в феномен рождения. Некое страдание, трудное преодоление ради откровения-явления нового звена в цепи рождений и смертей — таков в самом общем виде смысл идеи рождения, в глубине своей неотделимой от жертвы — ритуального механизма поддержания той же жизнестроительной цепи. Имея в виду исходное значение и.-е. **g'en-* (и признавая сугубую относительность понятия «исходности»; в данном случае существенно определение «общего» горизонта **g'en-* 'рождать(ся)' и **g'en-* 'знать', 'быть в родстве'), можно прежде всего подчеркнуть, что **g'en-* — глагол «феноменализации»: он кодирует некое явление на поверхность, под прямой луч света, из глубины и затененности, обнаружение и самообнаружение (как бы в соответствии с познанием и рождением), яркую демонстрацию. И это предполагает как нетривиальность, «отмеченность» явленного, открытого (оно всегда ново, в известном смысле неожиданно и потому весьма информативно), его «чудесность» (ср. ἐπι-φάνεια : ἐπι-φαίνω), особенную его знаковую роль, так и восприятие, познание-понимание, усвоение себе этого «откровения» как некоего переведенного вглубь сознания или души ресурса, становящегося внутренней ценностью. Яркость, способность вывести чело-

века из некоей инерции сознания и восприятия и остро привлечь к себе внимание, нарушив исходное «безразличие» и неготовность реципиента, прочно запомнить явленное и передать его — характерные свойства подобного *g'en-откровения.

И здесь снова открывается двоякий, в две противоположные стороны, выход — к «физическому» (материальному) и к «духовному». В первом случае речь идет о названиях частей тела, восходящих к корню *g'en-/*g'on- и обозначающих обычно колено, челюсть, подбородок и под. (ср. др.-инд. *jā́nu-*, авест. *žnūm*. Acc., согд. *z'nwk*, пехл. *z'ānūk*, арм. *cunr*, др.-греч. γόνυ, лат. *genū*, гот. *kniu*, др.-в.-нем. *kneo* (нем. *Knie*), др.-англ. *cnēo* (англ. *knee*), хетт. *genu-*, тох. A *kanweṃ*, B *kenīne* и т. п., с одной стороны, и др.-инд. *hánu*, авест. *zānu-*, др.-греч. γένυς, лат. *gena*, кимр. *gen*, гот. *kinnus*, тох. A *śanwe-m*. Dual. и т. п., — с другой). Все эти названия относятся к выступающим и подвижным частям лица или тела (за исключением колена, о котором см. несколько ниже), причем подвижность учитывается как автономная способность данной части лица или тела, фиксируемая относительно неподвижного окружения целого[39]; выступание же в пределе реализуется как идея остроты, углообразия. О. Н. Трубачев исходит из того, что «этимологическая связь между *g'en- 'рождать(ся)' и всеми этими названиями частей тела налицо. Она основана на том же семантическом развитии, что и в случае с *g'onbho-s, лит. *žam̃bas*, слав. *zǫbъ*: 'рождаться' > 'вырастать' > 'выросшее, выступ'»[40]. Но, кажется, именно «того же семантического развития» и не было: похоже, было как раз наоборот — 'продираться' > 'выступать' > 'рождаться-вырастать', и последнее значение поначалу было, несомненно, метафорическим способом выражения предыдущих во времени и «актуально-основных» в синхронии значений. «Метафоризм» — неизбежная стадия рождения новых значений, и чем глубже «метафорические» захваты, тем фундаментальнее и напряженней, емче возникающее значение. Поэтому о связи «налицо» между *g'en-'рождать(ся)' и *g'en- как обозначением части тела можно говорить лишь в самом общем и приблизительном виде, вне реальной исторической перспективы[41]. Эпоха, когда значение 'рождение' (: 'родиться') становится независимым («неметафорическим»), суверенным и главным, лежала еще в будущем, хотя и в отдельных его частях угадываемом.

Во втором случае *g'en-«феноменализация» имеет место в сфере духовного, у́же — «когнитивного». Элемент *g'en-, собственно, и означал раз-драние (про-рыв) безразлично-инертного, однородно-аморфного, нейтрального природного пространства, где, говоря в общем, несть ни знака, ни знамения, ни знания в его «сверх-природной» форме, и внесение в него, позже осмысленное как концепт «рождения», того, что сопри-родно этому *g'en-элементу, несет на себе тень родства с ним, принадлежности к одному

роду. И это «то» — неожидаемо и потому неожиданно, нестандартно, вне типа и рода, плана и правил: оно «исключительно» и чрезвычайно и потому столь чревато сверхплотно сгущенной информацией, которая, подобно взрыву, возмущает прежнее однообразное природное пространство и прорывается (*про-дирается*) в новое пространство — знаковое[42]. Этот прокол-point, собственно, и генерирует первую точку будущего знакового пространства, которое становится «родимым» лоном генерируемой знаковой системы, т. е. того, что несет на себе все» знаковое пространство. Зарождение же знака как раз и образует начало сознания, ибо «присутствие знака в сознании и есть сознание»[43], возникновение которого (как, следовательно, и знака) — важнейший рубеж на пути от человека «природного» к человеку «культурному».

Сказанное, кажется, объясняет, почему **g'en*-знак характеризуется как «заостренно-выступающий» и «прорывающийся» (именно в пределах этого круга и следует искать «первоначальное» значение и.-е. **g'en-* на его предельно отдаленной, но все-таки еще достижимой стадии) и почему подлинное знание (**g'en*-знание) усвоило себе как внутреннюю характеристику именно это свойство, которое и делает такое знание творчеством, порождением (**g'en-*) — нахождением-открытием новых смыслов[44].

Примечания

[1] Лучшая аналогия — понятие νοῦς, разума, непосредственного порождения Единого и непосредственного родителя мировой души, в метафизике Плотина. «У него νοῦς значит не то, что у Аристотеля и у Платона, или, лучше сказать, не совсем то, и он пытается превратить свой νοῦς в живое метафизическое существо или, как выражаются обыкновенно, для него νοῦς является ипостасью». См. *Л. Шестов*. О мистическом опыте Плотина // Минувшее. Исторический альманах, 9. М., 1992, с. 158. В этой посмертно опубликованной книге философа — одна из наиболее емких и глубоких характеристик метафизики, учтенная выше.

[2] Ср. мысль, воплощающуюся в слове, указующем дело и в нем в конце концов реализующем мысль, ему, слову, предшествующую, согласно известной и широко распространенной (в частности, и в древних индоевропейских традициях) триадической схеме.

[3] См.: *A. V. Isačenko*. Príspevok k štúdiu najstarších vrstiev základného slovného fondu slovanských jazykov // Štúdie a práce linguistické I. Praha, 1954, s. 114—130; *О. Н. Трубачев*. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959, с. 154—157 и др.

[4] См.: *H. Güntert.* Weiteres zum Begriff «Winkel» im ursprünglichen Denken // WuS, 11, 1928, S. 124 ff. — В свете дальнейшего трудно вполне согласиться с критикой Гюнтерта у Трубачева (*О. Н. Трубачев.* Указ. соч., с. 154, 155).

[5] Весьма характерно, что импульс к достижению основного результата (установление семантической близости двух **g'en-*) был получен извне, конкретно из известной книги Томсона (см.: *G. Thomson.* Aeschylus and Athens. London, 1950, p. 429—430) и не столько из языкового материала, сколько из анализа более общих концептов, характеризовавших особенности ментальных структур древних греков.

[6] Лишь первые попавшиеся на глаза примеры из книги М. С. Евзлина «Космогония и ритуал» (М., 1994): сознание рождается вместе со знаком, рождение в знаке, рождение значения, генерирование значений, первознак порождает сознание, сознание как второе рождение мира и т. п. («рождать» × «знать»).

[7] Так, лат. *significare* предполагает синтагму *signum & facere* с «тетическим» глаголом, восходящим к и.-е. **dhē-k-*, ср. лат. *faciō, fēcī*, оск. *fakiiad, fefacit*, умбр. *façia, fakurent*, пренест. *FheFaked*, ср. также др.-греч. ἔθηκα.

[8] Ср. статью автора: Др.-греч. σημ- и др. // Балканские древности. М., 1991, с. 3—36 и др.

[9] Ср. *знать* 'знатные люди, высшее общество' как социальная форма выделенности-отмеченности или др.-рус. *знание* 'родственники', 'знакомые' как коммуникативно-родовая форма отмеченности (ср. характерный пример — *Искааста его въ рождении и въ знании*, ἐν τοῖς γνωστοῖς. Остр. еванг., л. 256 об., а также: *Съ знаниемь ли си хощете бесѣдовати.* Златостр. XII в.. см. СлРЯ XI—XVII вв., 6, 48; СДР, III, с. 399; ср. *знатисѧ* 'состоять в родственных отношениях': *по крови сродьство межи собою знаютьсѧ си родители къ чадомъ, братиѩ къ сестрамъ и ѿ(т) техъ родители къ чадомъ.* КН 1280, 477 б-в и др. (там же, III, 400), но *знатися* 'виднеться': *На томъ убо камени и до днесь державныя десница господня положение знается.* (СлРЯ XI—XVII вв., 6, с. 50) и др. — К *знатá, знат, знать* и под. в этих значениях ср. др.-греч. γνωτή, γνωτός, γένεσις < **gen-et-is*.

[10] Ср. статью автора: Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Słuszkiewicza. W-wa, 1974, с. 235—246. — Проблема реконструкции исходной индоевропейской формы связана с некоторыми трудностями, которые отчасти отражаются и на возможных праславянских реконструкциях (**orditi* в свете хетт. *ḫardu-* 'правнук /?/, потомок', хетт. иероглиф. *ḫartu-* 'праправнук' и т. п., праслав. **orsti*, предполагающее **ord-* и др.). См.: *О. Н. Трубачев.* Указ. соч., с. 151—153; ср.: *Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. I—II. Тбилиси, 1984, с. 236, 749, а также *Pokorny*, I, с. 339 (**er/ə/d-* [*er/e/d-*], **er/e/dh-*), 1167 (**u̯erdh-*, **u̯redh-*). В рассматриваемом случае, кажется, можно говорить как об источнике форм типа *родúть, ростú, растú* и под., о **Ḫord(h)-* : **Ḫrod(h)-*, что позволило бы и сохранить связь обозначений рождения с ростом, и объяснить неодинаковость звукового вида корня во второй группе обозначений (*ростú — растú*) при гомогенности обозначений рождения в первой группе.

[11] «Внутреннесть» имени в древнеиндийской ономатетической традиции, его «эндоцентричность» (ср. и.-е. **en/o/mn̥-* : **/o/-nomn̥-* : **nōmn̥-* с вероятной идеей пребывания внутри или движения внутрь, ср. **n̥-* 'в'), консолидирующая сила, собирающая людей в семью, род, племя, любую группу, объединенную некиим общим де-

лом, интересом, общей судьбой, проявляется, в частности, в особом употреблении слова *nā́man-* 'имя' в сочетании с прилагательным или генитивом, когда *nā́man*, как бы отказываясь от своего словарного значения, отсылает к внутренней сути того, что обозначено прилагательным или генитивом; ср. *āryaṃ nā́ma* (RV, X, 49, 3) — не столько 'арийское имя', сколько 'арийство', совокупность арийцев, оформленная как племя, народ (ср. лат. *nomen romanum*, собств. 'романство', как бы оно ни проявлялось — как нация, сила, власть, слава и т. п.). См.: *J. Gonda*. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam—London, 1970, p. 38—39 и др.

[12] См.: *A. Hillebrandt*. Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897, S. 44—47; *Р. Б. Пандей*. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990, с. 91—95 и др.

[13] См.: *W. Schulze*. Lesefrüchte // KZ, 63, 1936, S. 113. Эта цитата полностью приведена и в книге О. Н. Трубачева (*О. Н. Трубачев*. Указ. соч., с. 157).

[14] Ср.: *ā naḥ prajā́m janayatu* (RV, X, 85, 43) 'Да породит нам потомство Праджапати!'

[15] В Индии на индуистских свадьбах, когда читаются стихи из знаменитого свадебного гимна («Ригведа», X, 85), в котором описывается брак Сомы-первожениха и Сурьи-первоневесты, по идее жених должен познать, что он Сома (родиться в образе Сомы), а невеста — что она Сурья. Но жених — не только объект вопрошания «свыше», переводящий его на свой «перволичный» язык: он — и субъект вопрошания, и как таковой он своим вопрошанием пытается найти путь к познанию и самого себя. На индуистской свадьбе жених спрашивает отца невесты — «Кто отдал мне эту девицу», и, когда он слышит ответ — «Кама, бог любви», перед ним открывается возможность познания, что здесь и сейчас он, Девадатта, вре́менное воплощение «вечного» Камы.

[16] Ср. др.-рус. *знакъ* 'близкий домочадец' (СлРЯ XI—XVII вв., 6, 39): *Инии убо своя знакы по своих зовутъ свѣдѣтеля*. Кирил. Иерус. Огл. — οἰκείους ὑπὲρ οἰκείων.

[17] Ср. поэму «Тирувашагам» тамильского мистика Маниккавашагара (IX в.), где в гимне IV (стихи 11—25) излагаются припоминания утробного развития по месяцам, и каждый месяц в некотором роде связан с очередным рождением. В связи с идеями Кейпера, обратившего внимание на это место, относительно связи и параллелизма космогонии и эмбриогонии, см.: *Ф. Б. Я. Кейпер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 112—146.

[18] О реконструкции значения 'membrum virile' в праслав. **čelnъ* (член) см. работу автора «К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском» (рукопись).

[19] См.: Слоунік мовы Скарыны, 1. Мінск, 1977, с. 234—235.

[20] Можно напомнить, что *significo*, собственно, значит 'отмечать', из более раннего 'делать насечку, нарезку, зарубку' (*signum* — из и.-е. **sek-* 'резать' и под., см. *Pokorny*, I, с. 895—896; умбр. *prusecatu* 'prōsecātō' и др. отсылает к сходной образности в связи с *penis* и *futuit*), а отмечается нечто для того, чтобы его отличить от всего другого. Такое отличение и составляет объяснение вещи, ее логоса. Именно таков ход рассуждений Платона в «Теэтете»: «Как сказали бы многие: (объяснить) — значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального (...τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων δι αφέρε τὸ ἐρωτηθέν)... если подметить отличительный признак (τὴν διαφορὰν) отдель-

ной вещи —чем она отличается от прочих вещей, — тем самым можно найти объяснение (λόγον) этой вещи. А пока ты касаешься только общего (κοινοῦ τινος), у тебя будет объяснение лишь того, что обще (ἡ κοινότης) вещам» (208 cd). И далее — о соединении отличительного признака вещи с правильным мнением как условии, необходимом для объяснения (208 е), откуда — заключение о том, что есть знание (ἐπιστήμη): «...можно ответить, что это правильное мнение (δόξα ὀρθὴ) со знанием отличительного признака (μετὰ ἐπιστήμης διαφορότητος). Ведь присоединение объяснения заключалось именно в этом» (210 а); к проблеме знака, узнавания, знания ср. также 192 b, 193 с, 193 е — 194 а, 194 d (τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα — о рождающихся /возникающих/ знаках, ср. выше о *g'en-комплексе «рождения-знания»).

[21] Ср. также хетт. [(UZU)]*genzu-* (*ginzu-*, *gimzu-*) 'лоно', 'половые органы' ('гениталии'), но и 'любовь, склонность' (эротическая) и т. п., *genzuu̯ai-* 'питать склонность (чувство, любовь)', 'обращать внимание' и т. п., *genzuu̯ala-* и др. Очень существен учет другого глагола того же корня — *genu-* (*ginu-*, *kenu-*, *kinu-*) 'взламывать, проламывать, разламывать (преграду, затвор и т. п.), насильно открывать, откупоривать' и т. п. (*Friedrich*, S. 107, 110).

[22] О хеттском названии колена, коленного сустава см.: *H. Eichner.* Hethitisch *genuššuš*, *ginušši*, *ginuššin* // Hethitisch und Indogermanisch. Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektgeographischen Stellung der indogermanischen Sprachgruppe Altkleinasiens. Hrsg. von E. Neu und W. Meid. Innsbruck, 1979, S. 41—61. Другие языки предоставляют обширный параллельный материал обозначений колена с помощью корня и.-е. **g'en-*. Ср. выше, а также *Pokorny*, I, с. 380—381.

[23] См.: *E. Benveniste.* Un emploi du nom du «genou» en vieil-irlandais et en sogdien // BSL, 27, 1926, p. 51; критические замечания — *О. Н. Трубачев.* Указ. соч., с. 159.

[24] Аналогично хеттской паре *genu-* 'колено', 'гениталии' : [d]*Ginuu̯ašša-*, соответствующее божество, скорее всего, персонификация membrum virile, как бы универсального «родителя». — И еще одна параллель к сидению на коленях. Во многих традициях отмечен обычай, когда невеста во время брачной церемонии садится (или становится) на камень, часто конической формы, и это действие рассматривается как гарантия будущего плодородия и обильного потомства. Иногда считают, что камень — образ земного лона и в таком случае происходит как бы соединение «большого» и «малого» лон. Но чаще (и это, видимо, правильнее) камень трактуют как образ оплодотворяющего начала (так сказать, «большой» membrum virile). Ср. в свадебном гимне из «Атхарваведы» о «твердом» (*dhruvá*) камне в лоне божественной земли», на который становится невеста «ради потомства» (XIV, 1, 47). Иначе говоря, эти земные мужски-женские сексуальные символы как бы воспроизводят (или воспроизводятся) ситуацию сидения невесты на «коленях» жениха.

[25] Естественно, что к *k^uel* восходят и слав. **čelo*, **čelnъ* и под.

[26] Ср. др.-исл. *setja í kné* 'сажать на колени' и, значит, 'усыновлять', ср. *knésetja* 'усыновлять', *knésetningr* 'приемный сын' и т. п. См.: *M. Cahen.* «Genou», «adoption» et «parenté» en germanique // BSL, 27, 1926, p. 56—57.

[27] «Цветение» знаковости — в самом свадебном обряде, хотя сам он лишен той напряженности, что до него и после него: прошлого не вернуть, будущее неопределенно, и церемония брака как нечто уже решенное, неотменимое и происходящее непосредственно ни на что не влияет. Знак этого обрядового «пика», говоря в об-

щем, — *кра́сота́*, коса, лента, косынка, фата, венок, наряд, бусы, румяна, цветы, наконец, сам внешний вид невесты, который в данной ситуации всегда и есть *красота́-кра́сота*.

[28] См.: Dictionary of Russian Obscenities / Compiled by D. A. Drummond and G. Perkins. Berkeley, 1980 (2-nd, rev. ed.), p. 69.

[29] Наконец, даже обычное речение *х... его знает* (где на первом месте могут быть и *бог*, и *чёрт*, и *Пушкин*, и т. п.) на некоем уровне отсылает к гипотетической тавтологии с примерным смыслом 'кто знает, тот и знает' — **znakъ* & **znati*/**značiti* (ср. *знать знак*; *знак значит*, *означает* и т. п.), которая теоретически может трактоваться как в когнитивном, так и в «физиологическом» коде.

[30] Кстати, и Дурга, супруга Шивы, тоже 'носящая трезубец' — *tri-śūlinī* (Hariv. 9428).

[31] В известном смысле этот мотив проницания внутрь с целью вызывания навстречу этому движению глубинных сил плодородия, кажется, может быть реконструирован и для числительного «три» — и.-е. **tri-* : **ter-* 'проницать, проникать' (насквозь, до самого лона, через все три космологические зоны), о чем уже писалось ранее.

[32] Ср. входящий в состав индийской свадебной церемонии обряд «мридахарана» (*mṛdāhāraṇa-*), букв. 'принесение земли', совершаемый за несколько дней до свадьбы и как бы предполагающий своего рода передачу жизненной плодоносной силы от земли невесте, готовящейся стать женой-«полем».

[33] См.: *О. Н. Трубачев*. Указ. соч., с. 153—154.

[34] См.: *В. В. Митрофанова*. Загадки. Л., 1968, № 1951 при № 2270, о стоге с подпорками; ср. выше о Посейдоновом трезубце.

[35] Нужно отдать должное Фасмеру («первонач. знач.: "раздирать", откуда — "произрастать"», см. *Фасмер*, II, с. 110—111); к сожалению, это заключение не всегда учитывалось, что закрывало наиболее прямой путь к цели.

[36] Не исключено, что название Самбии, полуострова, резким углом выступающего в Балтийское море (*Zambia*, 1231, *Samb-landia*, 1224, *Sambie*, 1246, ср. *Sembi* 'самландцы', 'сембы' и т. п.) этого же происхождения, хотя согласный в анлауте требует особого объяснения.

[37] Тема **g'on-bh-* > **g'ombh-* > **zǫbъ* снова отсылает к теме τρίαινα, трезубца, инструмента, с помощью которого открывается выход наружу до того скрытого в нижнем мире плодородия.

[38] Кстати, не вполне верно мнение об употреблении глагола *знобить* «только в безличных конструкциях» (*О. Н. Трубачев*. Указ. соч., с. 153). Ср. такие «личные» употребления, как *Земля роса, севка боса, ... ноженьки з н о б я т*, или *Не стой, милый, у крылечка, не з н о б и сердечка*, или *...И не з н о б и л а бы бессчастного сердечушка!*, или *Ты не речь говоришь, мое сердце з н о б и ш ь!*, или *Не з н о б и душу в кулаке* и т. п., но и в еще более показательных «земледельческих» ситуациях, ср. *знобить* 'вспахивать поле осенью, т р е т и й раз, готовя его для посева, т р о и т ь' (СРНГ, 11, с. 317). К мотиву «трех» ср. *зябь* как обозначение трижды вспаханной земли и др.-греч. τρίαινα, о Посейдоновом трезубце, ярящем поверхность и вызывающем плодородие.

[39] В этом отношении характерно, что др.-греч. γένυς как таковое обозначает именно подвижную нижнюю, но не неподвижную верхнюю челюсть (лишь в множ.

числе это слово может относиться к челюстям вообще, как, впрочем, ко всей передней части лица — подбородку, щекам, губам). Любопытно, что лат. *gena* обозначает не только верхнюю часть щеки, подвижность которой определяется скулой (как и ее выступающий характер), но и глаз, глазную орбиту, веко (ср. *pandere genas*. Enn. и др.). В этом же плане показательно и обозначение словом этого корня детородного члена в хеттском языке. Однако необходимо учитывать и случаи несколько иного рода типа нем. *Knochen* 'кость' (из **g'(e)no-k-*) или польск. *wznak*, *naznak*, чеш. *naznak*, болг. *възнак* 'навзничь, на спину' (если они восходят тоже к **g'/e/nō-k-*). Они не опровергают высказанных предположений, но предполагают известную специализацию описанного «стандарта».

[40] См. *О. Н. Трубачев*. Указ. соч., с. 160.

[41] Здесь уместно одно разъяснение. Предлагаемая О. Н. Трубачевым схема 'рождаться' > 'вырастать' > 'выступать' > 'колено', где все стадии кодируются корнем **g'en-*, в том, что касается связи колена с родовой идеей и его «поколенческими» срезами (ср. *колено* — *поколение*, к *k^{u}*el-* : *k^{u}*ol-*), пишущим эти строки трактуется иначе: р о д как результат р о ж д е н и я во временнóй «поколенческой» цепи тоже метафора некоей конструкции, лежащей в основе ноги, — две подвижные части выше и ниже колена (кстати, обе они «протяженны»), скрепленные неподвижным «точечным» коленом, выступающим как некий соединительный узел (ср., между прочим, др.-греч. γόνυ 'колено', но и ботан. 'узел' [τὸ ξύλον ῥᾷον κατεάσσεται περὶ τὸ γόνυ. Arist.], 'междуузлие', 'колено' [καλάμου γόνυ], лат. *genu* 'колено', но и 'узел на стебле' [Plin. Major], др.-исл. *kné* 'узел, сплетение' и т. п.), метафорически — как связь поколений в родовой цепи рождений и смертей. Соотношение и.-е. *k^{u}*el-* : *k^{u}*ol-* (первоначально — 'вертеться, поворачиваться' и лишь позже 'происходить', ср. **kolo* и его и.-е. соответствия) и **koleno*, **čelo*, **čelnъ* и т. п. говорит о том же: каждый цикл-поворот — будь то годовой или жизненный — имеет своим результатом рождение, а оно — некий прибыток: при-рост-«при-роду», у-рожай, род как новое откровение-находку (ср. балт. *rad-* : лит. *ràsti*); характерно присутствие «земледельческих» коннотаций и в продолжениях и.-е. *k^{u}*el-* : *k^{u}*ol-*, ср. лат. *c o l o* 'обрабатывать, возделывать' (*agrum*, *arva*, *hortum*), затем и 'разводить, взращивать' и т. д. — вплоть до порождения обозначения современного понятия к у л ь т у р ы.

[42] Много позже в самом этом знаковом пространстве произойдет его р а з д р а н и е и прорыв из сферы «феноменального» в пространство ноуменов, где «знаковое», как бы добровольно, снова уходит в глубокую тень.

[43] См.: *М. Евзлин*. Указ. соч., с. 151; ср. там же — «Сознание, по сути дела, означает *искусственный* разрыв в безразлично-правильной циркуляции природы».

[44] О. Н. Трубачев (Указ. соч., с. 156—157) правильно указал один из принципов дифференциации двух глаголов знания — и.-е. **g'en-* и **u̯eid-* : **u̯oid-* (: **u̯īd-*): **g'en-* преимущественно имеет своим объектом человека, **u̯oid-* (др.-греч. οἶδα и др.) — вещь. Но в этой дифференциации можно усмотреть действие и более «сильного» первоначального принципа. В данном случае речь идет о двух р а з н ы х видах знания, которые вполне осознавались в архаичных культурах. **U̯eid-*знание по своей сути эмпирично, пассивно, лишено творческого начала. Его принцип — увидел (**u̯īd-*) ⊃ узнал (**u̯oid-*) и как бы — так и остался с этим вúдением-вéдением без всякого прибытка. **G'en-*знание — совсем иное: оно предполагает (в принципе) отсутствие

зримой эмпирии, формулирование задачи со стороны *g'en-субъекта, т. е. человека, рефлексию, представление «познаваемого» как вопроса-проблемы (др.-греч. πρόβλεμα тоже несет в себе идею выступления вперед, заострения-прокола, броска-прорыва, ср. βλεμεαίνω, βλῆμα и т. п.), на который должен быть найден в результате некоей творческой, индивидуальной процедуры ответ. Такое *g'en-нахождение и образует *g'en-рождение ответа, решение проблемы. Нужно также иметь в виду и другие виды знания, по-разному кодируемые и на языковом уровне нередко пользующиеся общими с другими видами знания обозначениями, — знание в результате обучения (не самообучения!), знание-память, знание по наитию («мистическое» знание). Во всех этих «знаниях» роль человека пассивна: он лишь восприемник знания «со стороны» или хранитель «неподвижного» и «овеществленного» знания. Это не означает, что такое знание не может стать ступенью к пространству «творческого» знания.

Эти соображения — результат тех плодотворных импульсов, которые воспринял пишущий эти строки из давней работы О. Н. Трубачева.

1994

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ VI (1—2)*

1. Еще раз о теофорном литовском имени *Chaurirari*. Из старолитовского мифологического ономастикона

Лингвистическое исследование именослова балтийских мифологических персонажей далеко не исчерпало своих возможностей. В ряде случаев лишь оно помогает не только расшифровать форму и восстановить смысл имени (то есть решить собственно текстологическую задачу), но и пополнить состав лексем данного языка. Дешифровка «непрозрачных» теофорных имен (а их в источниках по балтийской мифологии немало, поскольку большинство этих источников вторичны и третичны и воспроизводят исходные формы нередко с существенными изменениями) бросает луч света и на детали языческой веры, поэтической образности, духовной культуры в широком смысле слова.

Из имеющейся коллекции таких имен здесь рассматривается лишь одно, относящееся к обозначению литовского божества, чье имя записано как *Chaurirari*, засвидетельствованному во «вторичном» и к тому же «внешнем» (в частности, и иноязычном) источнике — в «Хронике» М. Стрыйковского, появившейся на свет в 1582 г.[1] Это имя впервые упоминается именно этим польским хронистом, и, строго говоря, оно представляет собой ἅπαξ λεγόμενον, поскольку более поздние упоминания[2] не имеют самостоятельного значения: они, несомненно, производны от первоисточника[3], к тому же ошибочно прочитанного или, вернее, произвольно исправляемого в отношении формы имени с тем, чтобы оно так или иначе было осмыслено. Учитывая, что после Стрыйковского имя *Chaurirari* полностью исчезает почти на два с половиной века и снова появляется в работах по мифологии, относящихся к 20—30-м гг. XIX в. (в частности, и со ссылкой на Стрыйковского), можно с

основанием утверждать, что общим источником этого имени была именно «Kronika» польского хрониста.

В своем сочинении Стрыйковский приводит список 16 литовских и жемайтских божеств с краткими их характеристиками. Шестое место в этом списке занимает *Chaurirari*. Надо заметить, что этот список особый: он как бы противопоставлен списку т. наз. «самбийского» каталога, в котором были боги, почитавшиеся некогда литовцами, жемайтами, населением Самландии, латышами и пруссами, и содержит имена и характеристики литовских и жемайтских богов, которые пользовались особым почитанием («Litewscy zaś i Żmódzcy Bogowie ci byli osobliwi»). И на полях добавляет — «To i dziś w Żmódzi zachowują».

В абзаце, посвященном *Chaurirari*, сообщается, что он был конским богом и ему приносили в жертву рослых кур и сильных петухов различной окраски с тем, чтобы и лошади плодились такими же; что, когда люди молились о мире перед лицом вражеской угрозы, то, сидя на седлах в запечье, они обращались с молитвой к богу и совершали жертвоприношения, потому что они считали, что он был и богом войны, ср.: «*Chaurirari*, koński bóg; temu pietuchy rosłe, cerstwe, różnej farby ofiarowali, aby się też konie takie mnożyły, a kiedy go o pokój prosili od ich nieprzyjaciół (bo go też mieli za boga wojny), jak Grekowie i Rzymianie Marsa, tedy za piecem na siodłach siedząc ofiary i modły mu czynili». Kronika... I, 145 (нужно напомнить, что каплуны и куры приносились в жертву и большей части других богов из списка Стрыйковского; вместе с тем заслуживает внимания дифференциация предлогов — *za piecem* в связи с *Chaurirari* и *Bubilos*'ом, *przed piecem* в связи с *Sotwaros*'ом, ср. также *ofiarę do pieca w ogień miotali* в связи с *Seimi Dewos*'ом).

Это свидетельство об особом ритуале, связанном с *Chaurirari*, и, следовательно, особой форме его культа, очень важно, поскольку вводит практически главную смысловую информацию и снимает всякие подозрения в «выдуманности» этого божества, чем в это время и позже нередко увлекалась так называемая «кабинетная» мифология.

До последнего времени имя *Chaurirari* тем не менее оставалось не объясненным ни в фонетическом, ни в словообразовательном, ни в этимологическом плане — во всяком случае, сколько-нибудь удовлетворительно или даже правдоподобно. В. Маннхардт исходил из предположительной формы типа *Karorius* 'воин' (ср. лит. *kãras* 'война' и суф. *-orius*), слóва, не отмеченного в литовском, по крайней мере его нет в LKŽ[4]. Со стороны немецкого ученого это предположение было не более чем попыткой нащупать некое приблизительно осмысленное объяснение, причем он исходил из того, что сама форма *Chaurirari* «ist ganz verderbt». В этом же направлении искали разгадки этого

имени А. Брюкнер, соотносивший его с лит. *karionis* или *kareĩvis* с теми же значениями воина-воителя, и К. А. Беркхольц, предложивший семантически более сильное объяснение (из *karo ir arklių* [*dievas*] 'des Krieges und der Rosse [Gott]'), в котором были объединены обе функции божества — военная и конская, однако вызывает большие сомнения сама возможность выведения имени *Chaurirari* из такого словосочетания, сконструированного явно ad hoc, единственно для объяснения трех слогов с *r* (*rirari*). Два обращения к этому имени уже в 90-е гг. прошлого века ни к какому положительному выводу не приводят, и авторы последних попыток объяснения этимологии *Chaurirari* вынуждены капитулировать, признав, естественно, и неудовлетворительность всех предыдущих объяснений. «Испорченного имени *Chaurirari* еще никому до сих пор не удалось разобрать», — признается А. Греймас[5]. Ему вторит Н. Велюс — «Смысл имени *Chaurirari* до сих пор не установлен»[6].

Почему-то никто из исследователей, исключая С. Станевича в его рукописи, написанной 160 лет назад и опубликованной более 30 лет назад, не усомнился в том, что форма *Chaurirari* не только испорчена, но что сам характер этой порчи парадоксален и требует для своего объяснения неординарного решения. Попытка найти это объяснение была предпринята автором этих строк и представлена не только в общей, но и в краткой (тезисной) форме совсем недавно[7]. Здесь предстоит более развернуто и аргументированно обосновать предлагаемое решение, начав с объяснения того, в чем проявляется эта «языковая» порча. Только сняв ее, можно приблизиться к существенному продвижению на путях как к новой этимологии этого имени, так и к выяснению мифологического статуса носителя рассматриваемого имени и всего соответствующего мифопоэтического контекста и сопоставимых с ним индоевропейских реконструкций.

Представляется, что исследователи, пытавшиеся решить загадку этого теофорного имени, стали жертвами двойного заблуждения. Во-первых, они исходили из заведомо ошибочной формы, не пытаясь предложить свою конъектуру, относящуюся если даже не ко всему слову, то хотя бы к его корневой части. Во-вторых, почти все, кто занимался этим именем, стали своего рода заложниками замечания Стрыйковского, что *Chaurirari* считали богом в о й н ы (кроме того, естественно, что он был конским богом), и именно это «военное» значение признали главным, ссылаясь на внешние параллели и сопоставляя литовское божество с Марсом у римлян и Аресом у греков и, следовательно, исходя из элемента *kar-*, отсылающего к идее войны, воина, его воинского дела.

Что же касается действительно странной ф о р м ы имени, то очевидно, что эти странности относятся только ко второй части слова, а первая часть его, как раз наиболее репрезентативная и диагностически важная как корне-

вая, едва ли может трактоваться иначе, чем **Kaur-*: трактовка диграфа *Ch-* (именно в начале слова) как *K-* достаточно тривиальна для балтийских письменных традиций (ср. прус. *chelmo* при *kelmis* и т. п.) на их раннем этапе, и нет сомнений, что фонетическим значением анлаута в этих случаях было именно [*k*-], о чем, между прочим, свидетельствуют и написания имени Христа и производных от него через *Ch-* (*ch*). Что же касается основной черты рассматриваемого божества, то, нисколько не отвергая «военно-воинских» ассоциаций и, вполне вероятно, функций его (впрочем, в историческом плане, вероятно, вторичных), стоит все-таки напомнить — и типология генезиса значительного количества божеств войны, бога-воина убеждает в этом, — что *Chaurirari* прежде всего конский бог и что, коль скоро речь зашла о происхождении функций бога подобного типа, исходить при объяснении имени этого бога нужно именно из его «конскости». Приняв оба эти соображения во внимание и исходя с большой вероятностью (практически — с уверенностью) из того, что вторая половина имени (*-rari*) есть результат весьма распространенной графической ошибки удвоения слога, противоположной гаплологии, наиболее естественным представляется видеть в этом действительно испорченном написании имени исходное слово **Kaur-aris*, которое, будучи в таком виде постулировано, легко соотносится со своей «испорченной» формой — *Chaurirari*. В этом исходном слове в его восстановленной форме правдоподобно видеть или сочетание корня *kaur-* с суф. *-ar-is* (типа лит. *keim-arỹs* 'орех-двойчатка', или *stag-ar-ỹs* 'хворост', или *stav-arỹs* 'сук', или *vëp-arys* 'разиня; зевака' и т. п.)[8], или же двусоставное имя, в котором первый член отсылает к лит. *káuras* 'плесень' (: *káurëti* 'плесневеть; замшеть') в ее очевидном цветовом аспекте — сивость, светлозеленоватость, бурость с проблеском (параллельный вариант — лит. *kaũras* 'волосы; космы', откуда — признак косматости, гривастости), как и к рефлексам родственного праслав. **kur-* (: **kuriti*) с идеей задымленности, закопченности, но и тления, гниения (ср. лит. *káuras* 'плесень') и — на более широком индоевропейском материале — огненности, ср. др.-исл. *hyrr* 'огонь', арм. *krak* (< **kurak*) 'огонь', гот. *hauri* 'уголь' и т. п., а второй член — или реконструируемое лит. **arys*, или — менее вероятно — заимствованный славизм, восходящий к и.-е. **orь* — ст.-слав. орь, рус. *орь*, чеш. *oř*, др.-польск. *orz* и т. п., ср. также др.-инд. *ar-van-*, *ar-vant-* как обозначение быстрого скакового коня[9].

Относительно реконструкции балтийского названия коня в виде **aris* можно отчасти говорить на основании лит. *arklỹs*, где *-kl-* не что иное как «инструментальный» суффикс, позволяющий предположить, что в этом случае речь идет о коне, специализированном для вспашки поля (пахотный конь), и действительно, в балтийских языках связь действия пахоты (лит. *àrti*, лтш. *a͂rt*) с названием коня как пахотного животного (лит. *arklỹs*, лтш. *a͂rkls*

[*arklis] в значении 'лошадь', редком в латышском, ср. *Mühlenbachs — Endzēlīns*, I, c. 141) не подлежит сомнению, что и отмечено в этимологических словарях. Поэтому, в частности, трудно согласиться с мнением Фасмера (III, с. 155), согласно которому сближение русск. *орь* 'конь' с *ора́ть* 'пахать' «неудачно». Лит. *arklỹs* по отношению к реконструируемому балто-слав. **aris* и праслав. **orь* дважды вторично — и из-за введения суф. *-kl-*, и из-за значения. Как и праслав. **orь* и его продолжения, **aris* обозначало природного коня, как бы вне его хозяйственного использования во время пахоты, перевозки грузов, транспортного средства и т. п., но коня как носителя особой витальной силы — сильного, быстрого, страстного, ярого, плодовитого, отмеченного и в своих колористических и иных характеристиках (в частности, относящихся к волосяному покрову — хвост и грива, столь выигрышно выглядящие при стремительном беге). Вместе с тем лит. *arklỹs* оказывается вторичным и по отношению к названию плуга как непосредственного орудия вспашки, приводимого в движение конем или лошадью, ср. лит. *árklas* 'плуг', лтш. *ar̃kls*, тамск. *ârklis*, *ar̃kliņš*. О формах без суф. *-kl-* свидетельствует и обозначение пахаря в лтш. *arãjs*, *arẽjs* [10]. Таким образом оказывается, что пашут и плуг, и лошадь, и человек, и все они пахари, хотя и разной степени прикосновенности к пахоте, к вспахиваемой ниве — к Матери-Земле, вспахивание которой соотносимо с лишением девства, с тем нарушением нетронутости целины, без которого не может быть подлинного, явленного плодородия, реализующего полноту и цельноединство жизни.

Поэтому можно думать, что в реконструируемом балто-слав. слове **aris* (праслав. **orь*) воплощалась не только идея жизненной силы, плодородия, многоплодности (первоначально, видимо, в ее мужском варианте), но и идея вожделения, плотского желания, ср. известное сочетание ц.-слав. *кони оревити* (: *рюти*, *рюкнъ*, *роуенъ*) или рус. *рювитися* 'coire'. В этом семантическом круге находит объяснение и сообщение Стрыйковского о том, что люди молились конскому богу об увеличении приплода лошадей, принося одновременно в жертву рослых кур и крепких петухов. Нельзя, впрочем, исключать, что молящиеся преследовали и цель получения многоцветного конского приплода. Во всяком случае это могло бы получить поддержку в сообщении Стрыйковского о принесении в жертву конскому богу разноцветных петухов в надежде, что таким же будет и родившееся потомство [11], и в других параллелях этого рода.

Среди этих параллелей здесь сто́ит назвать лишь одну. Речь идет о мифологизированном образе волшебного коня русских сказок по формульному имени *Сивка-бурка вещий каурка* (вар. — *вещая каурка*). Кауркой обычно называют лошадь рыжеватой (светло-гнедой) масти, ср. *у савраски грива и хвост черные, а у каурки всё одинаковое, сжелта* (СРНГ, 13, 1977, с. 138,

см. также *Даль*, s. v.). Это слово, как и *каýрый*, несмотря на сходство с лит. *Kauras*-конем в отношении формы слова, является заимствованием из тюркских языков [12], и поэтому они не связаны друг с другом [13]. Тем не менее сопоставление образа реконструируемого обожествленного коня **Kaur-ar-is*(*-ys*) особой масти (сивый, буроватый с искрой), который в ходе эволюции в сторону антропоморфизма мог стать (возможно, и стал) конским богом, утратив прежнюю «конскость» («лошадиность»), с образом русской сказки представляется весьма поучительным.

Сходство русского сказочного образа коня Сивки-бурки вещей каурки (и стоящего за ним, отчасти реконструируемого ритуала) с **Kaur-aris*'ом (волшебно-сказочное/мифопоэтическое, сакральное; конь отмеченных качеств и свойств; общая масть, тоже отмеченная) дает основание использовать образ русской сказки не только как типологическую параллель, но и как вариант, более разработанный в плане выявления информации, которая с вероятностью — большей или меньшей — могла бы относиться и к **Kaur-aris*'у.

Прежде всего, уместно напомнить, что обладатель Сивки-бурки Иванушка-дурачок был сыном к о л д у н а, подарившего своему сыну удивительного к о н я, когда сын пришел охранять ночью могилу отца. Описание коня в сказке в высшей степени показательно:

«После того старик свистнул-гаркнул б о г а т ы р с к и м посвистом, м о л о д е ц к и м покриком: "С и в к а - б у р к а, в е щ а я к а у р к а! Стань передо мной, как лист перед травой!" Конь бежит, з е м л я д р о ж и т, из ушей д ы м с т о л б о м, а из ноздрей п л а м я п ы ш е т; и как прибежал, то и стал перед стариком как вкопанный. "Вот тебе к о н ь, — сказал отец, — владей им по смерть свою"; потом показал ему весь прибор: к о п ь е, п а л и ц у б о е в у ю и м е ч - к л а д е н е ц, и как скоро пропели петухи — свалился в могилу».

Далее в сказке сообщается, что «один царь велел отвесть лобное место и на том месте поставить двенадцать венцов и кликать клич: кто перескочит на коне все двенадцать венцов, тот получит в жены прекрасную царевну». Похоже, что в прототипе сказки речь шла о р и т у а л ь н о м к о н с к о м с о с т я з а н и и, приуроченном, возможно, к похоронам отца-колдуна и являвшемся составной частью тризны. В состязании должны были участвовать «короли и королевичи, цари и царевичи и сильные, могучие богатыри», а также братья Иванушки-дурачка. Хотел попытать свое счастье и сам Иванушка, но его несоответствие ситуации было настолько очевидным, что братья отговорили его, велев оставаться дома на печи. Когда братья уехали, Иванушка вызвал Сивку-бурку, влез в одно его ухо, напился и наелся там, хорошенько нарядился и вылез молодцом через другое ухо. Неузнанный братьями, он нагнал их по дороге и начал бить их плетью, чтобы они посторонились. «И как приехал к лобному месту, ударил коня по крутым бедрам.

Его конь осержается, от земли отделяется, выше лесу стоячего, ниже облака ходячего, и перепрыгнул шесть венцов». Потом участие Иванушки-дурачка в состязаниях становилось все более удачным: со второй попытки он перепрыгнул десять венцов, а с третьей — все двенадцать. Так дурак женился на царевне. Но этим он не ограничился: с помощью Сивки-бурки вещей каурки он добыл оленя золоторогого, свинку-золотую щетинку с двенадцатью поросятками и ветку с золотой сосны, что «растет за тридевять земель, в тридесятом царстве, в подсолнечном государстве, а ветки на ней серебряные, а на тех ветках сидят птицы райские, поют песни царские; да подле сосны стоят два колодца с живою водою и мертвою». — Этот финал отсылает уже к космологическому уровню (и тут уместно вспомнить архаичный мотив сотворения мира из частей тела коня, например, в Упанишадах или в обряде *ашвамедха*, образ мирового древа и структуру мира-года) и к теме жизни и смерти, их противоположности и их связи, столь естественно возникающей именно в похоронном обряде.

Не менее существенно, что Сивка-бурка — вещий, и эта вещесть отсылает к топике гаданий (в частности, и в похоронном ритуале), а последние относятся нередко к числу обрядов с участием коня, хорошо зафиксированных, в частности — в Прибалтике — как у балтийских народов, так и у балтийских славян, не говоря уж о других ареалах и традициях. Сочетание же вещести и цветовой характеристики **Kaur-aris*'а и Сивки-бурки вещей каурки дает основания вспомнить об образе римского Марса на его архаической стадии (*Marmor*, *Marmar* в «Carmen Arvalis», *Mamers*, *Mamurius*, *Māvors* и т. п.), не только теснейшим образом связанного с конем (*Equus October*[14]: жертвоприношение Марсу коня, гадания-предвещания и т. п.), но и, вероятно, некогда бывшего конским богом, которому мог предшествовать образ персонифицированного и деифицированного коня, чье имя в форме *Marmor*, *Mamers* и т. п. может быть соотнесено с цветообозначением (ср. лат. *marmor* 'мрамор; поверхность моря; затвердение в суставах у лошади', ср. др.-греч. μάρμαρος, μαρμαίρω 'сверкать; блистать, искриться') или в форме *Māvors* и под. — с идеей соития, зачатия, плодородия (*Māvors* < **Māter/* & **vort-* : **vert-*, о верчении — переворачивании Матери-Земли, *Māter-terra*).

Не случайно, что функция бога плодородия, вегетации связалась с именем и образом Марса раньше, чем выработался образ Марса как бога войны. Подобный процесс имел место и в ведийской традиции, где Индра — бог плодородия и оплодотворяющей землю грозы предшествовал образу Индры как воина и представителя воинской функции. То же можно с известным основанием предполагать и для литовского божества по имени **Kaur-aris*. Во всяком случае, и такое совмещение функций и такой порядок их возникновения принадлежат к числу frequentalia.

В связи с мотивом сексуальности, соотносимым с конем и конским богом, и учитывая смысловую трактовку имени *Māvors*, нельзя пройти мимо архаичного балто-славянского фразеологизма **artei* & **zemę* 'пахать землю', при том что рыхление-вспашка земли, вторжение в ее лоно в архаичную эпоху носили отчетливо сексуальный характер, позже существенно нейтрализовавшийся (впрочем, пережитки сохраняются и поныне), при сохранении единства фразеологизма — ср. лит. *árti* & *žemę*, лтш. *ârt* & *zemi*, праслав. **orati* & *zemę* (в контексте беременности земли и последующего ее плодоношения). Субъект этого действия — носитель мужского начала, объект — женского. Одно из воплощений первого — конь (лит. *arklỹs*, праслав. **orь*). Важно отметить, что в реконструкции конь, оказывается, выступает как носитель всех трех основных функций (по Дюмезилю) — магико-юридической (или жреческой, ср. гадания), военной и хозяйственно-производительной (сфера плодородия). Следы всех этих функций обнаруживаются и в образе лит. **Kaur-aris*'а, спрятавшегося от исследователей за испорченной формой имени конского и военного бога *Chaurirari* [15].

2. Др.-греч. νίκη (νίκα) 'победа'

«Сильным» локусом слова, обозначающего победу в древнегреческом языке, оказываются «состязательные» гимны (эпиникии), прежде всего, конечно, пиндаровские. В них это слово наиболее терминологично, чему не приходится удивляться: эпиникии действительно представляют собой тексты победы, а победа есть не что иное как обнаружение божественной воли в отношении того из состязающихся, кто оказался наиболее достойным этого выбора, т. е. победителя. Победу приносит, конечно, умение, доведенное до уровня высокого искусства, и чувство того «верного момента» (καιρός), когда надо сделать решающее усилие. Как показано в другой работе, древнегреческие эпиникии обнаруживают весьма густой слой перекличек с соответствующими состязательными гимнами «Ригведы» (что, разумеется, не исключает и существенных различий, связанных с разной хронологией и особенностями этих двух традиций), в которых, как правило, участвует Индра, и эти сходства отнюдь не только типологического характера, но и генетического. Они отсылают как к первоисточнику к реконструируемым текстам позднеиндоевропейского протогимна. Во всяком случае, несколько десятков ключевых слов в «состязательных» гимнах Пиндара обнаруживают соответствия — бóльшие или меньшие, частичные — с ключевыми же словами ведийских гимнов.

В тех и в других о победе говорится много и подробно. Больше говорится только о победителе, поскольку победа — его, и он ее переживает жиз-

ненно, «вкушает медвяное блаженство (μελιτόεσσαν εὐδίαν) выигранной борьбы, — день дню передает его счастье (ἐσλόν), а это — высшее (ὕπατον), что есть у мужей» (Ol., 1, 97—100). Приводить здесь многочисленные примеры употребления слова νίκα у Пиндара не имеет смысла, но, помня, что это слово — в высшей степени отмеченный знак и что несмотря на это его этимология, т. е. семантическая мотивировка слова, неизвестна («Inconnue. Voir Frisk s. u. et Pokorny, 764, qui fait entrer dans la même famille νῖκη et νεῖκος, ce qui n'est vraisemblable ni pour la forme ni pour le sens» — *Chantraine*, с. 755), представляется, кажется, все-таки возможным предложить здесь объяснение этого слова с этимологической точки зрения.

Нужно напомнить, что в «Ригведе» понятие победы кодируется двумя словами — *vi-jayá-* и *jíti-* (от *ji-* 'побеждать'), отличными от обозначения победы у Пиндара и вообще в древнегреческом, и что если в «Ригведе» победа принадлежит богу, прежде всего Индре, то у Пиндара — герою-человеку. Стóит отметить и то, что когда понятие победы в Древней Греции было сублимировано до персонифицированного и деифицированного образа богини победы — Νίκη, то Нике-победой оказался персонаж с отчетливо выраженными хтоническими связями: Нике — дочь океаниды по имени Стикс — Στύξ, собств. 'ненавистная', соименница реки в царстве мертвых, и Палланта, сына титана Крия, ср. *Hesiod.* Theog., 383 сл. Это обстоятельство позволяет думать, что и само понятие победы было, видимо, как-то связано с идеей низа, нижнего мира, которая, возможно, и мотивировала семантику слова νίκη, что могло бы получить поддержку в общей тенденции древнегреческой культуры к «просветлению» и гармонизации хаотического и хтонического начала. Обращает также на себя внимание и то, что глагол со значением «побеждать» является отыменным и, следовательно, вторичным — νικάω (в отличие от ведийской ситуации: *ji-* 'побеждать' → *vi-jayá-*, *jíti-*), к тому же с нулевой, хотя и продленной ступенью гласного. С точки зрения семантической типологии важно отметить, что вед. *ji-* 'побеждать' судя по всему восходит к и.-е. **g^{u}ei-*, корню, используемому для обозначения жизни, возрастающей жизненной силы, и оказывается родственным др.-греч. βία 'жизненная сила; жизнь; сила, мощь; насилие, принуждение' (и.-е. **g^{u}iyeə$_2$*), βίος 'жизнь' (: βιάω 'применять насилие; наступать, настигать', откуда недалеко и до нанесении поражения). Эти замечания позволяют думать, что мотивировка глагола «победы» *ji-* предполагает мотив превосходства, одержания верха над противником.

Вообще говоря, глагол «побеждать» принадлежит к числу двуместных предикатов и, чтобы снять неопределенность, необходимо знать, кто выступает субъектом при этом глаголе, а кто объектом. То, что для одного победа, для другого поражение: в споре, борьбе, состязании победа и пораже-

ние неотделимы друг от друга [16] до тех пор, пока неизвестно, чей верх и кто внизу. Победа возникает из соперничества, состязания, спора или ссоры, схватки, борьбы как удачный выход из ситуации противостояния, как результат одоления (ср. *дол*, *дóлу*) противника, когда он оказывается внизу, поверженным ниц. В этом контексте внимание привлекает слово того же корня, что и νίκη, но более информативное, чем оно. Речь идет о др.-греч. νεῖκος (с вокализмом *e*), обозначающем именно брань, спор, ссору; схватку, бой, битву и т. п. (ср. νεικέω, -είω 'ссориться, браниться' и т. п.) [17], которые могут привести к поражению, так сказать, «унижению» противника и, следовательно, к победе того, кто «унизил» другого. Локус и способ выяснения, кто победил, а кто потерпел поражение, — как раз в этих спорах, ссорах, схватках, поединках. Не удивительна полисемантичность слов для победы и для поражения. Достаточно заглянуть в старые или диалектные русские тексты, чтобы увидеть, что побѣда определяется не только как победа, одоление кого-либо и соответственно награда, но и как поражение (ср. *Мамай ж⟨е⟩, видѣв побѣду свою, и нача призывати бг҃и своя… и не быс⟨ть⟩ ему помощи от них ничтож⟨е⟩*), также и война, и беда, и соблазн, искушение (СлРЯ XI—XVII вв., 15, 1989, с. 120) или *побéда* 'беда, несчастье' (*Странник говорил, что на весь уезд победа будет: либо голод, либо мор*), *побéдный* 'бедный, несчастный', *побéдность* 'беда, несчастье' и т. п. (СРНГ, 27, 1992, с. 189—190), и примеров такого рода довольно много. В данном случае важно не только то, что в словаре победа определяется и как победа и как беда, что и свидетельствует об амбивалентности и энантиосемичности, но и то, что результат конфликта для одного — одоление беды, а для другого — сама беда.

В этом контексте, легко расширяемом, стоит обратить внимание на сферу «глубинно-нижнего» и отсылающего к теме и образам смерти в словах, видимо, генетически связанных с νίκη (Нике, о хтоническом слое в образе которого уже говорилось, не только увенчивает победителя, но и умерщвляет побежденного, делая его обитателем Аида). Эта тема низа и смерти обнаруживает себя и в продолжениях и.-е. **nei-* : **ni-*, засвидетельствованных в древнегреческом. Ср. νειό-θεν 'с самого дна, из глубины', νειό-θι 'до глубины', νειόθι 'в глубине', νείατος 'самый нижний', νήϊστα· ἔσχατα, κατατώτατα. *Hesych.* [18] В связи с упомянутым νειός как образом «нижней» земли (ср. гомер. νειοῖο βαθείης. Il., X, 563; ср. XVIII, 541), восходящим, видимо, к *νειϝος, нужно напомнить о генетически единых с ним словах типа русск. *нúва* (праслав. **niva*), др.-англ. *neowol*, *nēol*, *nihol* 'наклонный, склонившийся' (< **niwol*) и, конечно, о диагностически очень важных балтийских глаголах — лит. *neĩvoti* 'мучить, долить', *neivyti* (LKŽ, VIII, 630), лтш. *niẽvât* 'уничтожать; уничижать, презирать' (ср. нем. 'niederdrücken' как перевод этого слова) : *niẽva*, *nievs* (*Mühlenbachs — Endzēlīns*, II, с. 751—752) при лит. *neivà*, *naivà*, о болезни

(LKŽ, VIII, 513, 630), с одной стороны, и лит. *nỹkti* 'приходить в упадок; хиреть, чахнуть; исчезать, пропадать', *-nìkti* в *su-nìkti* 'налечь; набрасываться, накидываться, нападать', *į-nìkti*, *už-nìkti* 'горячо набрасываться, ревностно приниматься' и т. п.; лтш. *niktiês*, *nĩkt* 'чахнуть, хиреть, преходить'; лит. *niẽkinti* 'подвергать поруганию (унижению), презирать, пренебрегать, осквернять', *niekti* и др., *naikìnti* 'уничтожать, истреблять; опустошать, разорять; упразднять', *neíkti*, то же; лтш. *niẽkuôt* 'уничтожать', *nĩkt* 'чахнуть, преходить', *nĩcinât* 'мучить, разрушать'; прусск. *niekaut* 'wandeln' и т. п., с другой стороны.

Эти расширения исходного и.-е. **nei-* : **ni-* с помощью элемента *-k-* охватывают и славянские языки, ср. праслав. **nicь*, **nicati*, **ničati*/**ničiti*, **niknǫti* (ЭССЯ, 25, 1999, s. vv.). В частности, характерны и русские примеры с корнем *ник-/нич-*, в которых сосуществуют два круга как бы противоположных значений: с одной стороны, 'склоняться к земле, наклоняться, поникать, лежать лицом ниц, ничком', а с другой — 'возникать, произрастать, тянуться вверх', ср. *никнути*, *ницати*, *ничати* и др. (СлРЯ XI—XVII вв., 11, 1986, с. 378, 385—386); диал. *нúкать* 'нырять', *ничиться*, *ницый* 'низкий, низкорослый' (СРНГ, 21, 1986, с. 230—231, 243, 248 и др.); особенно интересно слово *нúка*, формально точно соответствующее др.-греч. νίκη, νίκα у Пиндара (Гесиод и Пиндар в своих текстах как раз и отразили процесс ее персонификации) и обозначающее одну из сторон игральной бабки, ее лежачее положение отмеченной стороной вниз, изнанку, оборотную сторону [ср.: *Когда конаются* (*решают, кому быть первым*) *и бросают бабки, если выпадет ника, это означает, что придется быть в очереди последним* или *Его бабка лежит никою, а моя жохом*. СРНГ, 21, 1986, с. 230; следовательно, ника означает уступку первенства, своего рода поражение, хотя и не окончательное]. — В связи с лтш. *nîca*, *nĩcin*, *nĩcĩba*, *nĩcîgs*, *nicîgams*, соотносимыми с праслав. **nicь* и под., особого внимания заслуживает лтш. *nĩka* 'порча, гибель' (ср. *nĩktin*), см. *Mühlenbachs — Endzēlīns*, II, с. 745—747, формально полностью совпадающее и с др.-греч. νίκη, и с рус. *нúка* и вполне объясняемое семантически в свете сказанного о двуедином смысловом комплексе «победа-поражение».

В этом контексте балтийских и славянских фактов, реализующих **neik-*/**nik-* и существенным образом объясняющих особенности семантического развития у слов этого корня, обнаруживается преимущественная близость к др.-греч. и наибольшая объяснительная сила и доказательность именно балто-славянского материала.

Предлагаемая реконструкция балто-слав. **nika* (*Trautmann*. BSW, 198—199), очевидно, могла бы быть дополнена и др.-греч. νίκη [19], но также, видимо, и вед. *nīca-* 'находящийся внизу, нижний', ср. еще *nīcī́na-* 'направленный вниз, погруженный вниз', *nīcá-vayas* 'чья сила внизу', *nīcī́na-bāra-* 'чье отверстие

для слива находится внизу' (: *nýac*, *níac*, от *ni-* & *ac-*), где, как правило, «разыгрывается» идея противопоставления верха и низа приблизительно по той же схеме, о которой говорилось в связи с победой и поражением[20], хотя, конечно, наличие *nyac-*, *nyaйс-* дает основания и для несколько иной интерпретации вед. *nīcá-*.

Примечания

* Предшествующие статьи этой серии см.: Структурно-типологические исследования в области славянских языков. М., 1973; Этимология 1980 (М., 1982); Этимология 1982 (М., 1984); Этимология 1988—1990 (М., 1992); Этимология 1991—1993 (М., 1994).

[1] *M. Stryjkowski.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi kijowskiej... t. 1—2. Warszawa, 1846.

[2] Впервые после Стрыйковского имя рассматриваемого здесь божества, хотя и в измененной («улучшенной») форме, появляется в рукописной статье Д. Пошки (Poška, Paškevičius, Paśkiewicz) «O starożytnych obrządkach religijnych pogańskych w xięstwach Litewskim i Żmudzkim» (1823), впервые опубликованной (польский текст и литовский перевод его) только в 1959 г., см. *Dionizas Poška.* Raštai. Vilnius, 1959, с. 330—417. Фрагмент, относящийся к интересующему нас мифологическому персонажу, выглядит так:

«Bog Woyny nazywasię [...] U Rzymian MARS — U Greków ARES — U Litwinów i Żmudzinów SZAURIRAR, RAYTINIKS — Była Ieszcze u Pogan Boginia ANKARIA zwana — Ktorey wzywano Pomocy Czasu Woyny, ale ona Niebyła Inszego Narodu, Iak tylko Litewskiego — bo kto tylko zna Etymologią Ięzyka naszego Litt° zaświadczyć może: że Słowo Litewskie KARE znaczy woynę — a Słowo ANKARIA nad woyną — Więc znaczenie tego Słowa dowodzi czyli Istotę Bóſtwa» (Ibid., c. 348).

Три момента существенны в данном сообщении: первый — попытка осмысления имени божества как обозначения всадника (лит. *raĩtininkas*); второй — прочтение *Ch-* в *Chaurirari* «по-французски», т. е. как звук *š* (sz); третий — присоединение к фразе, относящейся к *Chaurirari*, сведений еще об одном божестве, женской воительнице по имени *Ankaria*, связанной как с мотивом войны (к ней взывают о помощи во время войны, и само ее имя отсылает к войне — *kãrė*, ср. *kãras*, и трактуется как *ant karo*, понимаемое как 'на войне'), так, видимо, и с попыткой, правда, явно не выраженной, связать имя этой мнимой воительницы с именем *Chaurirari*, также имеющего отношение к войне, и, может быть, усмотреть в последнем тот же «военный» корень *kar-*, что, однако, приходит в противоречие с реконструируемой формой имени *Szaurirar*, которая, впрочем, явно не этимологизируется автором (несмотря на звуковую близость к лит. *šaurùs*, *šiaurùs* 'северный, холодный'). Следует заметить, что имя *Ankaria*

было заимствовано Пошкой из словаря Шибиньского (Słownik mitologiczny czyli Historia bogów bajeczna [...]. Napisana po Francusku od P. Chompre a w Polskim języku ułożona od Dominika Szybińskiego. Warszawa, 1784). Не объясняет ли этот французский субстрат польскоязычного словаря ориентацию на прочтение анлаута *Ch-* в *Chaurirari* как *Š-* (*Šaurirar*)?

Существенно более трезвую позицию в отношении к имени *Chaurirari* занял С. Станевич (Staniewicz, Stanevičius) в своей рукописной работе «Wyjaśnienie mythologii litewskiej zawartej w dziełach Hartknocha, Stryjkowskiego, Łasickiego [...]», написанной около 1838 г. и впервые опубликованной в 1967 г. См.: *Simonas Stanevičius*. Raštai. Vilnius, 1967, с. 216—303 (польский текст и литовский перевод). Прежде всего следует согласиться с критическими замечаниями Станевича: «*Chaurirari* jest wyraz zepsuty gdyż w litewskim języku litery *ch* nie ma, i żaden wyraz litewski nie ma takiego powtorzenia litery jak *rirari*. Oprócz tego w litewskim języku imiona rodzaju męzkiego nie konczą się na *i*, lecz na *as*, *is*, *us*, *uo*». Однако с выводом из этих правильных заключений согласиться нельзя — «Zatem rostawując w mythologii litewskiej boga koni, który od Litwinów i Żmudzinów mogł być wyznawany, nazwisko jego *Chaurirari* odrzucić powinniśmy» (*S. Staniewicz*. Op. cit., с. 284).

Поскольку *Chaurirari* было именем не только конского бога, но и бога войны, нужно указать и на еще одно направление поисков, сильно отклонившее исследователей от целей постулированием еще одного бога войны и/или дискредитацией *Chaurirari* как бога той же самой функции или, наконец, попыткой каким-либо образом объединить оба имени бога войны в одно. Неразбериха возникла прежде всего из-за попытки Т. Нарбута определить имя литовского бога войны как *Kawas* (= *Kovas*, ср. *kovà* 'борьба' при *káuti* 'бить, убивать, разить' и т. п.). Исходя из того, что Стрыйковский поставил в единый функциональный ряд («война») *Chaurirari* и римского Марса, которому в Риме был посвящен третий месяц года — март, месяц Марса, и учитывая, что в литовском март обозначается словом *kóvas*, *kóvo mė̃nuo*, Нарбут реконструировал в качестве имени литовского бога войны *Kovas* (*Kawas*), используя в качестве дополнительного аргумента слово для борьбы, боя, схватки — *kovà*. См.: *Th. Narbutt*. Dzieje starożytne narodu litewskiego, t. I: Mitologia litewska. Wilno, 1835, с. 12—15. Ошибка состояла в неправильном соотнесении обозначения марта в литовском с названием войны, тогда как оно соотносится с названием грача (*kóvas*), прилет которого приходится именно на март. Но ошибочное мнение Нарбута было подхвачено (ср.: *J. I. Kraszewski*. Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania i t. d., t. 1: Historia do XIII wieku. Warszawa, 1847 и др.) и некоторое время было в моде. — Ср.: *N. Vėlius*. Lietuvių mitologija, t. 1. Vilnius, 1995, с. 53, 82, 86, 87, 222, 403—404, 415, 518, 524.

[3] Так, С. Станевич ссылается именно на Стрыйковского.

[4] См. *W. Mannhardt*. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936, с. 339 (книга писалась в 60—70-е гг. XIX в.).

[5] Ср.: «iškraipyto vardo *Chaurirari* dar niekam kolkas pavyko išskaityti», см.: *A. Greimas*. Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius—Chicago, 1990, с. 418.

[6] Ср.: «Vardo *Chaurirari* prasmė iki šiol nenustatyta», см.: *N. Vėlius*. Op. cit., с. 500.

[7] См.: *В. Н. Топоров*. Из старолитовского мифологического ономастикона (*Chaurirari*) // VIII tarptautinio baltistų kongreso «Baltų kalbos XVI ir XVII amžiuje» pranešimų tezės 1997 m. spalio 7—9 d. Vilnius, 1997, с. 139—140.

[8] См.: *P. Skardžius*. Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943, c. 302—303; *J. Otrębski*. Gramatyka języka litewskiego, t. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965, c. 145—146 и др.

[9] Впрочем, связь этого последнего обозначения с балто-славянскими фактами требует более специального объяснения.

[10] Ср.: «arējs ist der Pflüger, der im gegebenen Moment pflügt, *arājs* dagegen der Landmann, dessen Lebensberuf der Ackerbau ist» (*Mühlenbachs-Endzēlīns*, I, c. 140).

[11] Ср. разнообразие конских мастей в русских народных сказках.

[12] См. *Фасмер*, II, с. 211: из тюрк., ср. сев.-тюрк. *kovur* 'карий', казах., чагат. *koŋur* 'саврасый, буланый'.

[13] Некоторые сомнения может вызвать отнесение сюда же русск. диал. *каýриться* 'морщиться; сердиться; дичиться; упрямиться', *каýра*, *каýрка*, применительно к нелюдимому, мрачноватому, застенчивому или упрямому человеку, ввиду таких глаголов, как лит. *kaurėti* 'плесневеть, покрываться мелким зеленоватым мошком', *kauróti* 'загрязнять' и под. Ср. мотив упрямства Иванушки-дурачка, обладателя Сивки-бурки вещей каурки в русской сказке — *Афанасьев*, № 564. — Стóит также привлечь внимание к еще одному сходству, относящемуся к близким, по внешности (по меньшей мере) омонимическим формам — лит. *kaũras* 'ilgas pagalys degutui maišyti verdant' (LKŽ, V, 1959, c. 441) и рус. диал. *каýр* 'деревянный молоток для оглушения рыбы' (СРНГ, 13, 1977, с. 138). Не исключено, что последнее слово заимствовано и является балтизмом; стоит напомнить, что и *каýрка*, *каýриться* отмечены прежде всего в орловских и курских говорах, не только находившихся в контактах с литовской речью, но и распространенных в ареале, где присутствие в древности балтийского этноязыкового элемента не вызывает сомнения, реже — в сибирских говорах, вероятно, переселенческих.

[14] Конь, через Марса связанный с осенним месяцем октябрем, и *кони оревити*, связанные, очевидно, с сентябрем-*рюенем*, объединены, помимо принадлежности к осени, также и концом вегетативного года, и периодом течки у животных, в частности, и у лошадей.

[15] В заключение следует отметить, что рассмотренный здесь случай «испорченного» написания имени, являющегося по сути дела ἅπαξ'ом, и произвольных толкований его этимологии и, значит, смысла, как раз не является единственным. Богатые материалы по балтийской мифологии изобилуют примерами «дефектных» форм теофорных имен. И в этой «испорченной» части — еще один из резервов восполнения наших сведений о персонажах балтийской мифологии. Впрочем, mutatis mudandi это же можно сказать и о более известных мифологических традициях, представленных многими источниками.

[16] Но и в личном «глубинном» индивидуальном опыте то и другое может оказаться неразличимым, или, во всяком случае, такое требование неразличения становится своего рода нравственным императивом — *Но пораженья от победы ты сам не должен отличать*.

[17] Есть много примеров, когда существует тесная связь между глаголом 'побеждать' и глаголами со значением 'бороться; принуждать, подчинять, подавлять; лишать' и т. п. См.: *C. D. Buck*. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago—London, 1949, c. 1406—1407.

[18] Ср. также νειός, о земле, лежащей в низине и удобной для новой пашни, о вновь распаханной земле, о поле под паром, новине (это слово, несомненно, подверглось интерференции, в которой приняло участие и слово νέος 'молодой, юный, новый, свежий', хотя первоначально νέος и другие названные слова принадлежали к отчетливо разным корням).

[19] Особый вопрос — отношение к словам этого корня хетт. *nini̇nk-* 'поднимать, возвышать' и т. п., но и '(Truppen) aufbieten; (Totengeister) aufstören' и др. (удвоение и инфиксация корня *nik-*) и *nink-* 'напиваться, упиваться' (в контекстах типа «напился и сник», «напился и — ничком», «напился до положения риз», с актуализацией темы низа).

[20] Ср.: «П о н и к л а (*n ī c ā́ v a y ā abhavad*) жизненная сила у той, чей сын — Вритра. И н д р а сбросил на нее смертельное оружие. / Сверху (*úttarā*) — родительница, внизу (*ádharaḥ*) был сын» (RV, I, 32, 9); «Вы достали воду для питья с н и з у в в е р х (*nīcā́d uccā́*)» (I, 116, 22); «С поклонением выливают они источник с колесом наверху (*uccā́*) [...], с отверстием в н и з (*nīcī́nabāram*), неиссякающий» (VIII, 72, 10); «(Ветви) направлены в н и з (*nīcī́nā*). Их основание — н а в е р х у (*upári*) (I, 24, 7), ср. V, 85, 3 и др.

2000

ΠΎΘΩΝ, ÁHI BUDHNYÀ, БА̏ДЊĀК И ДР.

Цель этой заметки — обосновать связь указанных трех слов друг с другом и предложить новое этимологическое решение, по крайней мере для двух из них, поскольку др.-греч. Πύθων и с.-хорв. *Ба̏дња̄к*, как правило, или объясняются неверно, или же вовсе остаются без объяснения. Если эта цель будет достигнута, то естественно возникнет возможность расширить семью этих слов за счет целого ряда других лексем, объясняемых пока ошибочно.

Предлагаемые здесь сопоставления с фонетической точки зрения элементарны и, если до сих пор они не были сделаны, то только потому, что не были видны семантические основания для таких сопоставлений. Тем не менее, и семантические основания достаточно очевидны, но искать их следует в надъязыковых знаковых системах, в данном случае — в универсальной мифологеме, действие которой приурочено к переходу от Старого Года к Новому Году, т. е. к той критической порубежной ситуации («...наступили последние времена...», после чего времени уже не будет), когда в соответствии с циклической концепцией времени Космос возвращался к своему прежнему недифференцированному состоянию, к Хаосу, и особый ритуал перехода должен был заново воссоздать из Хаоса Космос со всеми этапами его становления (к типологии ср. «Энума элиш» и под.). К сожалению, ввиду краткости этой заметки, придется пожертвовать сколько-нибудь подробным изложением не только точных типологических параллелей, но и приведением мифологических и ритуальных оснований, объясняющих происхождение указанных слов в названных традициях.

Результаты, излагаемые ниже, являются дальнейшим развитием круга идей, касающихся реконструкции индоевропейской мифологемы о змée у корней мирового дерева, поражаемом огнем (и/или другим оружием Громовержца — топором, копьем, палицей и т. п.)[1]. Однако уже до этой работы

было высказано предположение о том, что данные индо-иранской и эддической мифопоэтических традиций о змée у корней мирового дерева дают основание для реконструкции соответствующего индоевропейского мотива[2]. Эти свидетельства — несколько раз повторяющееся в «Старшей Эдде» указание на змея Нидхёгга у корней ясеня Иггдрасиля (ср. Grímnismál. 32, 34, 35[3], отчасти Vǫluspá, 19, 39, 66[4]), и все, что связано с *Áhi Budhnyà* в «Ригведе» (I, 186, 5; IV, 55, 6; VI, 49, 14; 50, 14; VII, 34, 16—17; 35, 13; 38, 5; X, 64, 4; 66, 11; 92, 12; 93, 5) и отчасти в более поздних текстах, а также некоторые более отдаленные параллели из «Бундахишна». Однако в исследованиях Стрёма и Дюмезиля опущены два весьма существенных аспекта: во-первых, не указан более общий контекст для мотива «змей у корней мирового дерева», а именно — поединок с Громовержцем и поражение змея, открывающее путь плодородию и богатству и, во-вторых, реконструкция не доведена до языкового уровня, и поэтому образ содержательно единого персонажа (змея) представлен в отдельных традициях р а з н ы м и именами, не сводимыми к общему языковому источнику. Сейчас эти лакуны можно надежно заполнить.

Удобнее всего начать с ведийского «Змея Глубин» — *Áhi Budhnyà*. В этом имени этимологически ясны обе части. Первая *áhi-* восходит к индоевропейскому названию змеи, известному во многих традициях с небольшими различиями, ср. авест. *aži-*, слав. *ǫžь*, др.-греч. ὄφις, ἔχις, лат. *anguis*, лит. *angìs*, тох. В *auk* и т. п. Вторая часть *budhnyà* представляет собой прилагательное от *budhnyà-* 'дно', 'основание', 'опора', 'нижняя часть', 'корень'[5]; откуда возможное понимание всего сочетания *Áhi Budhnyà*, как 'донный, глубинный змей' или же 'к о р н е в о й змей', что в точности соответствует названию мотива (см. выше), восстановленному совсем на других (не языковых) основаниях. Само слово *budhnyà-* сопоставляется с авест. *bŭna* 'основа', 'дно', 'опора', 'глубина' (арм. *bun*, то же, видимо, иранизм), др.-греч. πυθμήν 'дно', 'основание'; 'низ', 'нижняя часть'; 'стебель', 'ствол'; 'род', 'порождение', лат. *fundus*[6] 'дно', 'основание', 'земля', 'предел' (ср. Иггдрасиль как древо п р е д е л а[7]), др.-в.-нем. *bodam*, нем. *Boden* и др.[8]. В связи с звуковой формой лат. *fundus* как и в связи с семантикой ряда названных слов — 'корень', 'ствол', 'стебель' (ср. *budhná-*, πυθμήν), — особый интерес может представить палийское слово *bunda* 'корень дерева', продолжающее по форме др.-инд. *budhná*, ср. *Abhidhānappadīpikā*, 549 (ср. такие показательные контексты, как: *mūlaṃ budhno 'ṃghrināmakaḥ* или *budhno giriśamūlayoḥ* и под.[9], а также другое палийское слово того же происхождения *bondi* 'ствол', 'пень', 'туловище', ср. маратхи *bundha* 'пень', 'нижняя часть дерева', 'нога', 'основание', *bundhā* 'часть дерева около корня', 'дно', 'конец', 'источник', 'происхождение', 'корень' и под.[10], ср. *būdh* 'основание сосуда'; возможно, сюда же относится по форме и др.-греч. πύνδαξ 'дно сосуда', 'крышка',

'рукоятка'[11]. Один из возможных выводов, вытекающий из рассмотрения указанных слов и относящийся к семантической сфере, состоит в том, что наряду со значением 'дно' (→ 'бездна'), следует, видимо, уже для достаточно ранней стадии постулировать значение 'корень', 'нижняя часть ствола' и под. Здесь не придется говорить о соотношении этих основных значений друг с другом, как и о возможном первоначальном значении. Проблема эта достаточно сложна сама по себе. К тому же ее сложность усугубляется отношением дублетности **budhn-* : **dubhn-*[12], выражающих сходный круг идей. И само это отношение нельзя считать случайным[13]. В лексике мифопоэтического значения оно воспроизводится неоднократно[14].

Важнее подчеркнуть общее положение, согласно которому — в принципе — все мотивы, связанные с данным словом в мифе, суть этимологические решения данного слова, или, иначе говоря, существует прямая зависимость между структурой семантической парадигмы слова (набором семем) и правилами синтагматического развертывания этой структуры в тексте (мифологическом). Применительно к разбираемым здесь словам это означает, что смыслу 'дно' ('бездна') сопоставлен мифологический мотив «змей в бездне», а смыслу 'корень дерева' — мотив «змей у корней мирового дерева». Оба эти мотива известны в большом количестве равноправных вариантов, и поэтому здесь можно не решать вопрос о наиболее архаичном смысле.

Важнее сослаться на некоторые мифологические характеристики *Áhi Budhnyà*, позволяющие с бесспорностью включить его в схему основного мира: поражение змея Громовержцем, расчленение его и следующее за этим плодородие. Рассматриваемый мифологический персонаж обладает змеиной природой: он называется *áhi-* 'змей', характеризуется как «одноногий, нерожденный» (*ajá ekapād*)[15], ср. RV. VII, 35, 13; X, 64, 4; 66, 11, выступает в связи с *Aja Ekapād*'ом и, видимо, в своих истоках идентичен с Вритрой, основным противником Громовержца в ведийской мифологии — *Vṛtrá* также зовется *Áhi*, преграждая воду, он лежит на дне (*budhnám ā́śayat*. RV. I, 52, 6) и т. п. *Áhi Budhnyà* не просто змей, он одно из космических начал, связанных с низом и водами. Он рожден в водах и сидит во тьме в глубине рек[16], подчеркиваются его отношения с морем[17]. Вместе с тем в связи с *Áhi Budhnyà* постоянно упоминаются и другие составные элементы Космоса: Небо и Земля[18], Солнце и Месяц[19], горы[20], растения[21], животные[22], двоякость мира[23] и др. Наконец, есть фрагменты текста, в которых суммируются отдельные мотивы основного мира: море, река, пространство, воздух, удар грома, потоп и под.[24].

Эти же самые мотивы, данные в связи с *Áhi Budhnyà* лишь в виде намека и полностью развернутые лишь в связи с *áhi- Vṛtrá*, который *budhnám ā́śayat*

(ср. особенно RV. I, 132), даны *in extenso* в разных версиях мифа о Пифоне, поражаемом стрелами Аполлона (ср. Гомеровский гимн к Аполлону Пифийскому, строки 182 и след.; Симонид, фрагмент 26 A; Еврипид — «Ифигения в Тавриде», строки 1239—1251, не говоря о более поздних отзвуках у Аполлодора, Элиана, Клеарха, Лукана, Лукиана, Эфора, Павсания, Овидия и др.)[25]. Змеиная природа Пифона свидетельствуется как его наименованиями — ὄφις, δράκων, ἑρπετόν, *serpens*, *anguis*, так и многочисленными характеристиками (хотя один из вариантов Пифона Титиос всегда изображается антропоморфно). Существенно, что Пифон — сын Геи (Земли) и Тартара, связанного с самой н и ж н е й частью преисподней[26]; что он жил в пещере и охранял священный τέμενος, что он опустошал поля, убивал людей, творил насилие, преграждал дороги и т. п. Все, что касается поединка с Пифоном, изучено во всех деталях[27] и поэтому не нуждается в комментариях. Существеннее подчеркнуть, что миф о Пифоне, несомненно, принадлежит к числу наиболее интересных трансформаций основного мифа; в частности, в последнем (в ряде его вариантов) Громовержец может сражаться со своим сыном, с чем сопоставимы сведения о сыне Аполлона по имени Πυθαεύς (ср. Πύθᾱων, Πύθων, Πύθωευς). Наконец, еще важнее собственно этимологические вопросы, остающиеся, если судить по литературе, примерно на уровне первой мифопоэтической этимологии имени Πύθων, данной еще в гимне «К Аполлону Пифийскому»):

> ...Глаза же драконовы мглою покрылись.
> Гелиос в г н и л ь превратил его силой своею святою.
> Вот почему он П и ф о н о м зовется теперь, а владыку
> Мы называем п и ф и й с к и м: на месте на этом с г н о и л а
> Острого Гелия сила останки свирепого гада (370—374)[28].

Иначе говоря, имя Πύθων связывалось с глаголом πύθω 'гноить', 'подвергать тлению'. В свете сказанного выше не приходится сомневаться, что Πύθων закономерно восходит к **budh-* с элементом *-n-* (хотя есть формы и без него) — подобно тому, как, например, др.-греч. πεύθμαι, сопоставляемое с др.-инд. *bódhati*, авест. *baoδaiti*, готск. *-biudan*, слав. *bljudǫ* и под., восходит к **beudh-* из **bheudh-* (по закону Грассмана). При принятии этого объяснения, связывающего древнегреческое слово с соответствующим древнеиндийским, причем оба эти слова представлены как имена отрицательных персонажей одного и того же мифа, Πύθων обретает и внутренние связи — прежде всего с уже упоминавшимся πυθμήν. Если же это так, то цепь рассуждений может быть продолжена еще дальше. Помня о связи Пифона (и *Áhi Budhnyà*) с н и з о м (он сын Тартара и Геи, ср. Πῡθων как древнее название местности у

подножья Парнасса в Фокиде, где находились Дельфы и где был убит Πύθων) и о том, что, согласно бытовой демонологии, посуда во многих ее разновидностях — особенно низкая, открытая, с узким горлышком и под. — обиталище нечистой силы (причем существуют специальные ритуалы, цель которых не допустить ее проникновения в посуду или изгнать ее из посуды), — приходится признать вполне закономерным, что н.-луж. *benko* 'низкий, пузатый горшок' (*Muka*. I. С. 30), как и формы, лишенные уменьшительного значения, но тоже связанные с идеей низа, на этот раз телесного (ср. н.-луж. *beno* 'желудок, брюхо' — о скоте, ср. слвц. диал. *bedno* 'дно'), относятся к этой же группе слов — из **bъdno* < **budn-* < **budhn-* и сопоставимы с Πύθων и *Áhi Budhnyà*[29]. В этом контексте не приходится удивляться и тому, что слав. **bъdъna*, **bъdьno*, **bъdьnъ* в значении 'бочка', 'кадка', 'колодец'[30] и под. (ср. болг. *бъдън*, *бъднѐ*, с.-хорв. *ба̀дањ*, словен. *bedènj*, *bȃdenj*, *bedno*, чеш. *bedna* 'ящик'[31], слвц. *bedňa*, *bodňna*, *bodna*, польск. диал. *bednia*, укр. *бо́дня*, *боденька*, русск. *бодня* и под.) может не быть заимствованием из германских языков, как обычно считают[32], а напротив, входит в указанную семью слов. То же следует предполагать, естественно, и относительно русск. *бо́ндарь*, польск. *bednarz*, чеш. *bednář* и т. п. — из **bъbьn-arь*, несмотря на такие формы, как ср.-в.-нем. *bütenaere* 'бондарь', 'бочар', др.-в.-нем. *budin*, в котором видят романские истоки[33]. В связи с предположением об исконности этих славянских слов существенно обратить внимание на с.-хорв. *ба̀дањ*, которое сочетает в себе и идею в о г н у т о г о (ср. 'дубока и даскама обложена јама...'[34], ср., кстати, конструкцию бочки) и идею в ы п у к л о г о ('пласт', 'гомила', 'хрпа'), соответственно — п о л о г о и з а п о л н е н н о г о (нагроможденного)[35]. Не менее интересно, что словарная характеристика слова *ба̀дањ* — 'велика шупља клада кроз коју тече вода...' — в точности совпадает с описанием поверженного Вритры (как ствол дерева, омываемый текущей через него водой, ср. RV. I, 32, 5, 10—11 и др.).

Славянская мифологическая традиция дает новое подтверждение предположению об и.-е. **Budhn-* как имени мифологического персонажа (противника Громовержца в основном мифе), отраженном в вед. *Áhi Budhnyà* и др.-греч. Πύθων. Речь идет о слове, лучше всего представленном в южнославянских языках, где оно обозначает один из самых важных ритуалов года и его основной предмет или основного героя, — болг. *бъдник* 'дебел п ъ н, който г о р и в о г н и щ е т о цяла нощ срещу Коледа'[36]; с.-хорв. *ба̏дња̄к* 'дубовое полено, колода или в е т к и, сжигаемые в сочельник', *Ба̀дњӣ да̑н* 'сочельник', *Ба̏дње вече* 'вечер накануне Рождества' и др. (ср. макед. *бадник* 'дубовые ветки', сжигаемые в сочельник'; словен. *bedèn*, *bedènj* 'толстый ствол', 'пень', *bednač* 'толстое полено'. Значение, с.-хорв. *ба̏дња̄к*, болг. *бъдник* существенно уточняется в соответствующем ритуале, особенно полно описан-

ном в Сербии [37]. Здесь достаточно указать лишь самые общие черты ритуала: торжественное (в молчании) вырубание *бадњака* (дубовая колода, пень, бревно или ветки) до солнца или после его заката с произнесением соответствующих формул: *Добро јутро и честит вам бадњи дан!* или *Добар вече и честит вам бадњи дан!* и обращений (*Свети бадњяче!*); число срубленных *бодњак*'ов — один, членимый потом на три части; три или по числу мужчин в доме (изредка — два); рубят *бадњак* с восточной стороны — так, чтобы и упал он в эту сторону; внесение *бадњака* в дом после захода солнца (иногда, как в Герцеговине, *бадњяк* так велик, что его ввозят в дом на двух волах); придание (нередко) *бадњаку* антропоморфных черт (борода и т. п.); если три *бадњака*, то они соответственно называются *бадњак*, *бадњачица*, *деца* (или *Божић*, их сын); устилание пола соломой, иногда установление *бадњака* около молока с целью его створаживания (нередко четыре щепки или ветки от *бадњака* бросают по углам помещения), поливание *бадњака* вином, медом, елеем, молоком, посыпание зерном, принесение ему в жертву плодов; сжигание *бадњака* (медленное, иногда в течение двух суток) с битьем его (так, чтобы сыпались искры) и пожеланием, чтобы было столько волов, коней, коз, овец, свиней, ульев, счастья, сколько искр [38], и молитвой; тушение и сгребание золы (интересно, что еще раньше щепки *бадњака* бросают в воду) и т. п. Учитывая роль золы в этом обряде, как и во многих других, и ее дальнейшее использование в сочетании с водой (огонь — вода), приходится считаться с возможностью отнесения к указанному кругу слов русск. и блр. *будник*, *будный* (ср. *будное дело*) 'зольник, -ый', 'поташник, -ый'. Противопоставление *Бадњака* как старого бога (ср. *Стари Бадњак*, *Стари Бог*) его сыну *Божићу* как молодому богу (*Мали Божић*, *Млади Бог*) (ср. *...на чем ћемо бога молит | за старого — за Бадњака | за младога — за Божића.* — Вук Караћић. Српска нар. пјесме. I. № 190, ср. № 191) в связи с другими характеристиками этого ритуала вводят его в широкий круг годовых церемоний перехода от Старого Года к Новому Году, в которых, как в уже приводившемся вавилонском «Энума элиш», видную роль играло мифологическое существо хтонического происхождения — дракон, змей, змея, демон растений и под. В ряде традиций в подобных ритуалах происходит сжигание змеи (или ее символа), пепел которой используется в медицинских целях или для увеличения плодородной силы (ср. интересные балтийские данные). Вместе с тем показательно, что в детских играх (в частности, и в русских) именно пень, колода, столб обычно изображают змею. Поэтому можно высказать предположение, что дубовый *бадњак* допустимо рассматривать не только как трансформацию старых представлений о мировом дереве [39], но и как след архаичного образа змея у мирового дерева; ср. срубание *бадњака*,

его сожжение, поливание и в результате всего этого увеличение плодородия (иначе говоря, с *бадњаком* делают всё то, что и со змеем в мифе)[40]. Напрашивается заключение, что некогда *Бадњак* понимался как отрицательное начало, связанное с косной хаотической стихией; лишь будучи пораженным, он трансформировался в образ плодородия, сохранив, впрочем, ряд следов прежнего своего состояния. В частности, в сохранившемся противопоставлении — в текстах и в ритуале — *Стари Бадњак* : *Млади Божић* можно видеть продолжение пары героев основного мифа — Змея и его противника; первому принадлежит последний день Старого Года, когда силы Хаоса временно берут верх[41], второму — первый день Нового Года, когда побеждает космическое, организующее начало.

В рамках этой схемы становится ясным, что *Бадњак*, которому принадлежит последний день Старого Года, т. е. канун Нового Года, обладает теми же функциями, что и Змей, противник Громовержца, в других традициях. Отсюда — естественное заключение о том, что *Бадњак* через **Бъдн-* восходит к **Budn-* < **Budhn-* и, следовательно, полностью совпадает со словами, обозначающими тот же самый мифологический образ в других традициях, — (*Áhi*) *Budhnyà* и Πύθων. Не исключено, что в славянской традиции известно и еще одно преобразованное отражение этого же имени. В другом месте уже высказывалась мысль о хтонической природе трех героев русских сказок (первоначально — противников главного героя) *Усыни*, *Горыни* и *Дубыни*. Усыня часто описывается как существо подобное Змею; к *Горыне* ср. *Змей Горыныч* или образ Змея на горах. Что касается Дубыни, то, наряду с ассоциациями с образом Змея на дубе (или даже на 12 дубах) и Змея, который дубами преграждает путь (ср. сходный мотив в связи с Пифоном), видимо, существует возможность видеть в этом имени и преобразование из более старого **Будыня* (< **Bud-ūn-*) > *Дубыня*. Так возникает хорошо известная пара Змей Глубин (*Дубыня*) — Змей Вершин или Гор (*Горыня*).

Противопоставление кануна и самого праздника — основная черта ритуалов перехода, подобных рассматриваемым. Каждый из этих двух дней строится по своим правилам, противоположным правилам другого дня; каждый из них имеет своих героев, свой набор действий и ритуальных предметов и даже свой словарь. Хорошо известно, что последний день малого временного цикла (например, недели), соотносимый и по сути дела и (часто) по названию с концом большого цикла (года), во многих традициях называется по имени отрицательного начала — персонифицированного или неперсонифицированного, тогда как первый день малого временного цикла называется по имени положительного начала. Иначе говоря, обычно соотношение типа День Бездны — День Неба, Бога и под. В свете сказанного

в русск. *бýденъ*, *бýдни*, *бýдний*, *бýденный*, *будён-*(*н*)*ый* и под. (болг. и макед. *буден*, с.-хорв. *будан*, словен. *búden*, ст.-укр. *будний* и под.) нужно видеть не образование от **bud-*(**buditi*)[42], а обозначение последнего дня недели (года), принадлежащего отрицательному началу, кодируемому тем же корнем **Bud-n-* < **Budh-n-*. *Буденъ* как день отрицательного начала противопоставлен следующему дню — дню праздника, Солнца, Б о ж ь е м у дню, воскресенью (ср. чеш. *zmrivýchvstání*). Это противопоставление обнаружимо и в ряде славянских текстов, где, в частности, есть указания на то, что *будний день* и *суббота* одно и то же. Ср.: *Ой, братец мой* | *Иванушка*! | *Не губи меня* | *У б у д е н н ы й день,* | *Загуби меня* | *У в о с к р е с н ы й день*...[43] при варианте: *Да Иваночка, брáточка, ня бий мяне,* | *Ня бий мяне у С у б ó т о ч к у,* | *Да забий мяне у Н я д з е л я ч к у*![44]. Этому различию сопутствует и различие в ритуальной пище; ср., с одной стороны, *бъдник*, ритуальный хлеб вроде просвиры, *будний хлеб* и т. д. и, с другой стороны, *божиħни колач*[45], *божиħни хлебове* (ср. в алексиначском Поморавье *колач њива*, *колач ливада*, *колач волови*, *колач гувно*, *колач бачва*, *колач стока* и т. д. с соответствующими изображениями)[46], *божиħна печеница* (*заоблща*, *веселица*)[47] ср. *боговица*, *богувица* и т. п. Одновременно связь корня **bud-* (*бъдник*, *будний хлеб*) с ритуальным изделием из м у к и́ и с именем божества, относящегося к б е з д н е, находит подкрепление в жемайтском божестве, о котором сообщается у Ласицкого: *D u g n a i dea, praeest f a r i n a e s u b a c t a e*[48]. Ласицкий же подводит читателя к мысли о связи этого божества не только с м у к ó й, но и с процессом ф е р м е н т а ц и и, традиционно относимым к сфере преисподней (ср. *Dugn-* < **Dubn-* : **Budn-*)[49].

Наконец, еще одно слово, кажется, может получить разгадку в свете предлагаемой схемы. Во второй день праздника указанного типа (*Божиħ*, *Мали Вожиħ*, *Божjи дан* и его соответствия) основной мотив предыдущего дня возникает в теме п о х о р о н, п о г р е б е н и я персонажа, чье имя связано с **Bud*(*h*)*n-* (ср. сгребание золы, мотив шеста, столба, палицы со звездой на рождественских праздниках, особенно елку в ритуале «полазник»[50]. В частности, ср. плутарховскую версию описания погребального ритуала (захоронения Пифона) во время Пифийских игр (Πύθια), иначе называемых Σεπτήριον (или Ἐννατηρίς)[51], или образ священного столба у саксов (*Irminsul*), который, в частности, имел функцию сообщения с загробным миром; вторичные образы подобного священного столба использовались как могильные памятники. Нужно думать, что в этом контексте ст.-русск. *бъдынъ*, *бъдынь*, засвидетельствованное в разных списках Пролога (в «Житии Св. Ольги», где представлены и сильно испорченные формы: *бдына*, *бѣдына*, *бъды*, *дына*, *дыны*, *дыни*, *годины*, *единоѧ* и др.)[52] и обозначающее, скорее всего, именно надгробное сооружение, — естественно относится к проанализированному кругу слов: из

**bud-yn-* < **bud*(*h*)-*un*-, ср. *бäдњāк* и под., о чем правильно писал еще Г. Ильинский [53]. Можно напомнить об архаичной форме могильных крестов или столбов у славян и особенно у литовцев, воспроизводящих схему мирового дерева со всеми его атрибутами (птицы, ср. название *голубец* как особый вид надгробного памятника, солнце, месяц, звезды, хтонические животные — лягушка, змея и т. п.) [54]. Принимая во внимание эту схему в целом, обозначение нижней части дерева, столба через **bud*(*h*)-*n*-, как и само имя поверженного противника **Bud*(*h*)*n*-, не говоря даже о типологических параллелях, — приходится считать наиболее правдоподобным, что слово *бъдынъ*, действительно, связано с кругом изучаемых слов, пополняя собою словарь, относящийся к имени противника Громовержца. Если же это так, то можно сделать и более определенные заключения о том, что представляли собой *бдыны* в действительности (ср. менгиры, могильные столбы и т. п. с изображением змеи в виде зигзагообразной линии).

Южнославянские данные, о которых говорилось выше, подкрепляются целым рядом аналогичных свидетельств, относящихся к смежным территориям (прежде всего — восточнороманской и албанской). Не касаясь здесь некоторых обрядов, связанных с возжиганием огня в Восточной Романии (на Рождество — *crăciún*; разжигание костра и прыгание через него — *ardească*; помешивание углей в очаге особой палкой — *colindă* во время колядования и т. п.) и так или иначе связанных с ритуалами типа *бадњака*, — достаточно указать на прямое соответствие этому последнему ритуалу — поджигание дубового полена (*boadnic*, иногда *cloşcă*, *călindău*) в сочельник (характерно последующее рассыпание з о л ы у к о р н е й деревьев с целью увеличения урожая, ср. выше о *будном деле*) [55]. Особенно интересен архаичный рождественский обряд у северных албанцев, когда в дом вносят кусок ствола, именуемый Б у з е м о м, и поют: *Po vjen Buzmi bujar*, | *Me gjeth e me bar*, | *Me edha e shqerra*, | *Mbas tyne vjen vera* «Вот идет щедрый Бузем, | С листвой и с травой, | С козлятами и ягнятами, | А за ним идет лето». При этом существенно, что юноша, несущий Бузем, говорит от его имени. В конце ритуальной трапезы старейший в доме берет две головни от сгоревшего Бузема, идет к скоту, в сад и т. д., выбивая из головней искры (предполагается, что количество искр определяет приплод скота и урожай) [56]. Родство этого обряда с *бадњаком* не вызывает сомнения. То же можно сказать и о самом названии обряда.

Приведенные в этой заметке факты не только помогают связать воедино в пределах данной языковой традиции слова, ранее рассматривавшиеся разрозненно, но и дают возможность говорить об индоевропейских мифологических истоках проанализированных здесь образов и выражающих их слов.

Примечания

[1] Подробнее всего об этом см. *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974 (в этой работе, между прочим, предлагается и объяснение происхождения с.-хорв. *Бăдњăк* в сопоставлении с *Áhi Budhnyà*).

[2] См. *A. V. Ström*. Indogermanisches in der Völuspá // Numen. Vol. XIV. Fasc. 3. 1967. S. 186—187; *G. Dumézil*. Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rg-Veda // Mélanges de linguistique et de philologie. In memoriam F. Mossé. Paris, 1959. P. 104—112.

[3] Ср.: Askr Yggdrasils — drygir urfipi
meira an menn viti:
hjartr bitr ofan, en á hlipu funar,
skerpir Niühoggr nepan…

Ср. также мотив множества змей под ясенем Иггдрасиль (34) и мотив белки Рататоск, резво снующей по дереву Иггдрасиль, переносящей речи Орла вниз к Нидхёггу (32); ср. *растѣкашется мысію по древу* при интерпретации *мысію* = белкой (возможно и иное решение).

[4] Ср. образ темного летающего змея (*en dinmi dreki fljugandi*, 66), несущего трупы или гложущего их (39), в сочетании с мотивом Иггдрасиля (19).

[5] Ср. в связи с дальнейшим перевод *budhnyà-* как «Fuβ eines Baumes» (корень).

[6] Отношение *fundus* : *budhná-* недавно было рассмотрено в статье: *J. Otrębski*. Lateinische Wortdeutungen // KZ. Bd. 84. 1970 (2. Lat. *fundut*, S. 83—84). В ней предлагается объяснять подвижность *n* относительно *d*(*dh*) тем, что в первом случае речь идет об инфиксе, во втором — о суффиксе; др.-инд. *-na-* (из **-no-*) толкуется как краткая форма суффикса **-men-*, ср. πυθμήν и т. п. Ошибочно предположение, что указанные слова восходят к и.-е. **bkū̆-d(h)-*, от **bhū-*, ср. др.-инд. *bhū̆-man* 'земля' и под., с дентальным расширителем.

[7] Ср.: …помню девять миров | и девять корней | и древо предела | еще не проросшее. Vǫluspá 2. Мир ограничивается ветвями Иггдрасиля, устанавливающими предел миру в пространстве.

[8] См. *Mayrhofer*. Lief. 14. 1960. S. 438.

[9] Ср. *H. Lüders*. Pali *bondi*-und Verwandtes // Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders. Göttingen, 1940. S. 556.

[10] Ср. *R. L. Turner*. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London, 1968. S. V. *budhna-*.

[11] См. *J. Otrębski*. Указ. соч. С. 84, а также *Frisk*. S. 624.

[12] В свою очередь семантические основы продолжателей и.-е. **dubhn-* могут сильно отличаться от общепринятых представлений, см. *О. Н. Трубачев*. Заметки по этимологии и сравнительной грамматике // Этимология. 1970. М., 1972. С. 10—12.

[13] Сложнее обстоит дело с примерами, когда исторически единый звуковой комплекс кодирует два противопоставленных объекта. См. *E. Evangelisti*. Una congruenza lessicale latino-indiana (a proposito del *mundus* sotterraneo) // Studi linguistici in onore di V. Pisani. Vol. 1. Brescia, 1969. P. 347—366, особенно 359, где **dubno-* : **mundus* (к **bheudh-*) отражаются в галльск. *dwfn*, брет. *don* 'profondo' при ирл. *domun* 'mundo', *domain* 'profondo', противопоставленных в конечном счете лат. *mundus* (куда, по мнению автора, относятся и др.-инд. *maṇḍala-* и др.).

[14] Ср. соотношение **bhoNg-* : **goNbh-* на индоевропейском уровне для кодирования идей в ы п у к л о г о и в о г н у т о г о (в частности, применительно к грибам, возможно, м у ж с к и м и ж е н с к и м), ср. лат. *fungus*, др.-греч. σπόγγος при слав. **gǫba*, др.-инд. *gabhá-* и т. д.; эти отношения продолжаются и в ряде других языков, ср. морд. *paŋga*, манс. *paŋx*, кетск. *haŋgo*, палеоазиатские продолжения **poŋ* и т. д. Ср. статью автора «К семантике мифологических представлений о грибах» (в печати).

[15] Ср. мотив б е з н о г о с т и, о д н о н о г о с т и змея в загадках.

[16] Ср. RV. VII, 34, 16—17: *abjā́m ukthaír áhim gṛṇīṣe budhné nadī́nām rájassu ṣī́dan* || *mā́ no 'hir budhnyò risé dhān mā yajñó asya sridhad ṛtāyoḥ*; ср. X, 93, 5: *áhir budhnéṣu budhnyáh*.

[17] Ср. RV. IV, 55, 6; VI. 50, 14; VIII, 35, 13 и др.

[18] Ср. RV. VII, 38, 5.

[19] Ср. RV. X, 92, 12; X, 93, 5.

[20] Ср. RV. VI, 49, 14: *tán nó 'h i r ḥ u d h n y ò adbhir arkais tat párvatas tát savitā́ cáno dhāt* | *tád oṣadhībhir abhí rātiṣā́co bhágaḥ púraṃdhir jinvatu prá rāye.*

[21] Ср. RV. VI, 49, 14 (*oṣadhībhir*).

[22] Ср. обильных молоком коров, а также быков (RV. I, 186, 5), выступающих в связи с *Áhi Budhnyà*.

[23] Ср.: *nū́ r o d a s ī áhinnā b u d h n y è n a stuvītá d é v ī ápyebhir iṣṭaiḥ*. RV. IV, 55, 6.

[24] Ср. *samudráḥ síndhū rájo antárikṣam ajá ékapāt tanayitnúr arṇaváḥ* | *á h i r b u d h n y à ḥ śṛṇavad vácāsi me víśve devā́sa utá sūráyo máma*. RV. X, 66, 11.

[25] К источникам мифа следует отнести и живописные изображения поединка Аполлона с Пифоном — особенно сцену поражения Пифона у дерева младенцем Аполлоном, сидящим на руках у Латоны (Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. Paris) и варианты мифа, в которых вместо Пифона выступают Титиос, Кикнос, Тифон и др.

[26] Следовательно, Пифон родился в результате инцеста.

[27] См. *J. Fontenrose*. Python. A Study of Delphic Myth and Its Origin. Los Angeles, 1959.

[28] ...τὴν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε. | Τὴν δ'αυτοῦκατέπυσ' ἱερόν μένος Ἠελίοιο. | ἐξ οὐ νῦν Πυθὼ κικλήσκεται, οἱ δὲ ἄνακτα | Πύθιον καλὲουσιν ἐπώνυμον, οὕνεκα κεῖθι | αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος Ἠελίοιο. Ср. также 363: Ἐνταυθοῖ νῦν πύθεν ἐπὶ χθονι βωτιανείρη. К мотиву Змей на скале (на камне) ср.: ἱπρὸς Πυθὼ πετρήεσσαν, 182 или: ...Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσνί, 390.

[29] Ценные наблюдения см. *О. Н. Трубачев*. О праславянских лексических диалектизмах сербо-лужицких языков // Сербо-лужицкий лингвистический сборник. М., 1963. С. 160—161, а также «Этимологический словарь славянских языков» (s. v. **bъdno*). Вып. III.

[30] К тождеству слов, обозначающих 'колодец' и мифологического персонажа, связанного с нижним миром, ср. многочисленные параллели типа шумерск. *ancy* : *Ancy* или с некоторыми вариациями — *кладезь* : *Клада* и под.

[31] Ср. я щ и к — святыню Геи, охраняемый Пифоном.

[32] Ср. «Этимологический словарь славянских языков». Вып. III.

[33] См. *Фасмер*. I. С. 192; *О. Н. Трубачев*. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. С. 301—302 и др.

[34] См. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. I. Београд, 1959. С. 234.

[35] Значения 'куча', 'груда' и т. п. объясняют использование этого корня в оронимии, ср. *Badanj*, гора в Хорватии (1659), о чем см. *E. Dickenmann*. Kroatische Bergnamen // BNF. 4. 1969. S. 235. Характерны и такие названия гор, как *Zmajevac* (от *zmāj*), *Veljun* и т. п. (там же. S. 248, 251 и др.), отсылающие к той же мифопоэтической сфере (обозначение противника Громовержца).

[36] См. Речник на съвремения български книжовен език. София, 1954. Свезка I. С. 92; ср. пример из П. Славейкова: *Б ъ д н и вечер б ъ д е н празник срещат | с буйно п л а м н а л б ъ д н и к на камины.*

[37] Из обширной литературы об обрядах, исполняемых в *Бäдњи дāн*, ср.: *C. Jireček*. Badnjak im 13. Jh // AfslPh. Bd. 15. 1893. С. 456—457; *С. Трojановић*. Главни српски жртвени обичаjи // СЕтн 3б. XVII. 1911. С. 198—199 (ср. *Он же*. Божић. 1905); *В. Чаjкановић*. Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић // Годишњица Никола Чупића. Књ. XXXIV. Београд, 1921; *Он же*. Божићна слама // Прилози за књижевност, jезик, историjу и фолклор. Књ. III. Београд, 1923. С. 123—132; *Он же*. Божић, његово порекло и значаj // Српски књижевни гласник. Књ. LXII. Београд, 1941; *P. Ž. Petrović*. Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. XXVI. Sv. 1. Zagreb, 1926. S. 139—157; *Ш. Кулишић*. Обjашњење двеjу божићних песама // Етнологиjа. Скопље, 1940; *Он же*. Божићна печеница // Гласник Етнографског Музеjа. Београд, 1940; *Он же*. Porjeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena // Гласник Земаљског Музеjа. Св. VIII. Сараjево, 1953. С. 7—47; *E. Schneeweis*. Serbokroatische Volkskunde. T. 1. Berlin, 1961. S. 113—114; *Б. Ристовски*. Кон проучувањето на народната поезиjа на гораните // Македонски фолклор. Скопjе, 1969. С. 137—157; *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 13—16, 29—38; *Д. Антониjевић*. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971. Ср также: *M. Gavazzi*. Beiträge zur balkanische Wort- und Sachkunde. 1. *badnjak* // Z. f. Balk. Bd. 6. 1968 (1969).

[38] Более обычный вариант формулы: *Да су здрави и живи људи, овце, jгањци, теоци, говеда, коњи, свиње, кокоши, да су амбари и кошеви пуни.*

[39] На это указывает и такой мотив, как *бадњак* и м о л о к о, при эддической (ср.: *Ask veit ek standa, | heitir Yggdrasill, | har baðmr, ausinn | hvíta auri*. Vǫluspá, 19 — об Иггдрасиле, политом белой жидкостью) и иранской («Бундахишн». 18, 1: белая целительная хаома — *hōm* у дерева) параллелях; о двух последних см. *A. V. Ström*. Указ. соч. S. 186. Возможно, что пара *Бадњак* и *Бадњачица* сопоставима с образом двух мировых деревьев, ср. *Yggdrasill* и *Læraðr* в «Эдде», см. *A. Jakobsen*. Strofe 33 i Grímnismál // ANF. Bd. 80. 1965. S. 93.

[40] Обрубание ветвей *бадњака* выглядит как наглядный комментарий к RV. I, 32, 5: *áhan vr̥trám* ⟨…⟩ *indro* ⟨…⟩ | *skándhāṅsīva kúliśenā vívr̥kṇāhiḥ śayata upapŕk pr̥thivyā́ḥ* «Убил Вритру ⟨…⟩ Индра ⟨…⟩ Как [ствол дерева], ветви [которого] обрублены топором, змей лежит, прильнув к земле». Битье *бадњака* (полена, головни) принадлежит к характернейшим мотивам этого обряда и многих других типологически связанных с ним. Также заслуживает внимания число поленьев. Например, у гуцулов в подобном случае берутся девять поленьев из д е в я т и домов (см. *R. F. Kaindl*. Zauberglaube bei den Huzulen // Globus. 26. № 16. S. 274 и др.). Ср. то же число детей Громовержца, фактически часто — его противника-змея; ср. выше д е в я т ь корней в связи с д е в я т ь ю мирами и древом предела в «Эдде».

[41] В этот момент все связи доселе детерминированного мира распадаются, все становится неопределенным и неясным. Отсюда — обычай приурочивать к переходу от Старого Года к Новому гадания, загадки, предсказания (ср., например, гадание на рождественской каше и под.). В этом смысле показательно, что оракул Аполлона Дельфийского (Πῡθικόν), поразившего Пифона (Πύθων), находился в Πῡθώ, где жрица (Πῡθία, Πῡθίν) предсказывала будущее (ср. τὰ πῡθόχπαντα, πῡθο- χρήστησ и под.).

[42] Хотя, разумеется, есть тексты, именно таким образом этимологизирующие это слово. Ср.: *На вечерта в същий ден, т. е. сироти Божик, турят (клаждат) на огънт една голяма смрекина пенюшка да гори цялата нощ, през която всите домашни люди не заспиват, а пренощуват будни, та от това, види се, тая ноще наречена «бъдник» — будник.* См. *К. А. Шапкарев.* Сборник от български народни умотворения. Т. 1. Обредни, песни. Народни обичаи. София, 1968. С. 553—554. Совсем не заслуживает внимания дилетантская этимология в кн.: *G. Cenov.* Die Abstammung der Bulgaren und die Urheimat der Slaven. Berlin—Leipzig, 1930. S. 273 (к теофорному имени *Bendida*).

[43] См. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. № 677. С. 484—485.

[44] См. Белорусские песни... // Издал П. Безсонов. М., 1871. № 78. С. 43.

[45] Ср. формулу, произносимую при разламывании божичного калача: *Божић је Божић, а печиво му је брат.* Согласно одной сербской песне Божић приезжает на коне (ср. мотив коня Громовержца в поединке со Змеем).

[46] Еще интереснее, что в лесковачской Мораве в качестве божичного хлеба пекут хлеб, называемый *кућна змијурка*, с изображением на нем змейки из теста (к мотиву Змея в поединке).

[47] Учитывая, что *божићна печеница* обычно реализуется в виде закалываемой свиньи (ср. также *боженина — буженина*), хотелось бы думать о некотором вкладе со стороны этого круга образов в понимание внутренней формы русск. *буженина* (не говоря уже о возможной роли *будн-*).

[48] Ср. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936. S. 357, 371, 380, 398—400, 432; *J. Lasickis.* Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. Vilnius, 1969. P. 22, 74 и др.

[49] Ср. другое божество, связанное с ферментацией, — *Rauguzemapati*, т. е. *raugų žemėpatys*; *Ragupatis* (=*Rugu-*), *Ruguczis* (*rugutis*) и др.

[50] Ср. *П. Г. Богатырев.* «Полазник» у южных славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев // Lud Słowiański. T. III. 2. Kraków, 1934.

[51] Сам Σεπτήριον обнаруживает весьма интересные аналогии к тому, что говорилось в связи с сербским праздником (*Бадњи дан*); ср. установление особого сооружения (χαλιάς или σκηνή) и стола, приход юношей, в молчании вносящих зажженные факелы, собирание ветвей лавра с отмеченного дерева, сожжение χαλιάς, понимаемого как жилище Пифона, опрокидывание стола, жертвоприношение, пиршество и т. п. См. *J. Fontenrose.* Указ. соч. P. 453—461. Другая параллель — древнеримские *Sāturnālia*, праздновавшиеся примерно в то же время (с 17 декабря). Сатурн, старый отец, свергнутый своим молодым сыном Громовержцем Юпитером (ср. *Стари Бадњак — Млади Божић*), стал богом посевов и урожая. Он был олицетворением канунов в самом широком смысле — временны́х (*Sāturnia aetas*, *Sāturnia regna* и особенно *Saturni dies* 'суббота', ср. англ. *Saturday*: *Бадњи дан*), про-

странственных (*Sāturnia*, название древнего города, мифологического предшественника Рима; *Sāturnius mons*, Капитолий и т. д.), социальных и нравственных (*Sāturnia aetas* и под.), мифопоэтических (*Sāturnius numerus*, сатурнический стих, который, как показывают посмертно опубликованные записи Ф. де Соссюра, отражает архаичную сакральною жреческую традицию) и т. п. К сатурническому словарю ср. еще *Sāturnia fellus* 'Италия', *Sāturnia gens* 'италики', *Sāturnia arva* 'Лациум', *Sāturnius pater* 'Юпитер', *Sāturnia virgo* 'Веста', *Sāturni*(*a*) *Stella* 'планета Сатурн' и т. п. Сходным образом реконструируется и словарь, относящийся к Громовержцу. Помимо известных примеров, ср. связь *Jūlius* (**Iou-l-ios*) с *Iouis*, *Iuppiter*, *Iūnō* и т. п. См. *G. Bonfante*. Caere, città dei Caesares? // Studi linguistici in onore V. Pisani. Vol. 1. Brescia, 1969. P. 161—166.

[52] Подробное собрание материалов, относящихся к этому слову, см.: *И. С. Улуханов*. Древнерусское *бъдынъ* // Историческая грамматика и лексикология русского языка. М., 1962. С. 196—200 (ср. такжя СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 1. М., 1975. С. 84); этимологическое объяснение (*бъдынъ* — *бъдѣти*) остается в рамках народной этимологии и поэтому едва ли соответствует реальному положению дел.

[53] См. *Г. Ильинский*. Славянские этимологии // ИОРЯС. Т. 23. Кн. 2. 1921. С. 201—205.

[54] Ср. *J. Eisner*. Rukověť slovanské archeologie. T. IV. Praha, 1966; *Н. Велецкая*. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции // Македонски фолклор. Скопје, 1969. С. 317—325 и др.

[55] См. *Т. Papahagi*. Megleno-Românii. I. Bucureşti, 1902. P. 110; *A. Viciu*. Colinde din Ardeal. Bucureşti, 1914. P. 15—16; *Ю. В. Попович*. Молдавские новогодние праздники (XIX — начало XX в.). Кишинев, 1974. С. 116—117 и др.

[56] См.: *Rr. Zoizi*. Gjurmët e nji kalendari primitiv në popullin t'onë // Buletin i Institutit te Shkencavet. Tiranë, 1949. S. 100—102; *N. Reiter*. Sprache in nationaler Funktion // Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa. Göttingen, 1974. S. 104—115. Ср. также *А. В. Десницкая*. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970. С. 52.

1976

ЕЩЕ РАЗ ОБ И.-Е. **BUDH-* (: **BHEUDH-*)

В этих заметках речь пойдет об и.-е. корне, в частности, отраженном в др.-инд. *budhná-*, др.-греч. πυθμήν, лат. *fundus*, нем. *Boden* и т. п. ('дно', 'основание', 'низ' и др.) и недавно проанализированном в связи с такими мифологическими именами, как *Áhi Budhnyà*, Πύθων, *Бäдњāк*[1]. В настоящее время возможно расширить круг мифологизированных употреблений слов этого корня. Ниже следуют два примера, относящиеся к обозначению реалий большого культурно-исторического значения.

I. Фрак. Βυζάντιον в индоевропейской перспективе

Название этого города, ставшего при Константине столицей Восточной Римской Империи (Византии, которой он позже дал свое имя), уже исстари объяснялось из имени легендарного основателя города Βύζας[2], прибывшего в 658 г. до н. э. во главе экспедиции мегарцев на берега Босфора (Боспора) и здесь по указанию Дельфийского оракула заложившего поселение[3]. Нередко этимологическое объяснение Βυζάντιον и сейчас ограничивается подобным указанием[4], хотя само имя Βύζας нуждается в объяснении, не говоря о том, что поселение на месте Виза́нтия существовало еще до VII в. до н. э., а сам мотив называния города по имени основателя в данном случае ничем не подтвержден и поэтому должен рассматриваться как обычная (а для этих мест весьма характерная) этимологическая легенда ономастического круга. О других старых этимологиях названия Βυζάντιον, не получивших одобрения или продолжения позже, в данном случае говорить нет необходимости[5]. Вместе с тем следует упомянуть чисто фонетическую этимологию Βυζάντιον, принимаемую Дечевым и Георгиевым, — из и.-е. **bhug'o-* 'козел', **bhug'-ent-* 'козленок' (ср. авест. *būza* 'козел', н.-перс. *buz*; арм. *buz* 'ягненок')[6]. Лишен-

ная семантических оснований и не поддержанная объяснениями, относящимися к реалиям, эта этимология не может быть доказана и поэтому, по крайней мере, пока не является убедительной.

Очевидно, что каждая новая попытка объяснения названия Византия должна начинаться практически с нулевого уровня. В высшей степени правдоподобным нужно считать мнение о фракийском происхождении названия. Фракийский топонимический пласт именно в этом районе, как и на смежных территориях Балкан и северо-западной Малой Азии, настолько густ и бесспорен — во многих случаях уже и для древних, — что иное происхождение Βυζάντιον было бы полной неожиданностью[7]. Собственно говоря, это заключение, как и документальные данные, фиксирующие само название, и образуют тот исходный фонд, с которым приходится считаться исследователю.

Древнейшие известные случаи употребления названия города Византия и его жителей византийцев относятся к V в. до н. э. Геродот одиннадцатикратно упоминает название города (IV, 87, 138, 144; V, 26, 103; VI, 5, 26, 33; IX, 89) и трижды его жителей (IV, 87, 144; VI, 33), ср. IV, 138: Ἀρίστων Βυζάντιος; VI, 33: Σηλυμβρίη τε καὶ Βυζάντιον; IV, 87: Βυζάντιοι и т. п., или у Фукидида — VIII, 80, 3: Βυζάντιον, I, 115, 5: Βυζάντιοι. Название города и его жителей еще чаще упоминается у более поздних авторов — как греческих (Птолемей, особенно часто Страбон и др.), так и латинских (Тит Ливий, Плиний, Помпоний Мела, Аммиан Марцеллин и др. — *Byzantium* и *Byzantii*)[8]. Пожалуй, наиболее полным и интересным в виду преследуемых здесь целей нужно считать сообщение Стефана Византийского:

Βυζάντιον, τὸ ἐν Θρᾴκῃ βασίλειον, πόλις διασημοτάτη, πρὸς τῇ Προποντίδι, πρὸς τῷ μέρει τῆς Εὐρώπης... ἐκτίσθη ἀπὸ Βύζαντος[9] τοῦ Κερόεσσης τῆς Ἰοῦς θυγατρὸς καί Ποσειδῶνος, ἢ ὅτι τοῦ στόλου Βύζης ἦν ἡγεμών. καὶ ὅτι οἱ ἐχῖνοι αἰσθητικώτατοι τῶν ἀνέμων ἐκεῖσε... τὸ ἐθνικὸν τοῦ Βύζας Βυζάντιος διὰ τοῦ ῑ, τὸ δὲ κτητικὸν διὰ διφθόγγου. τὸ δὲ Βυζάντιος ἐθνικὸν τριγενές. τὸ δὲ κτητικὸν Βυζαντιακός. λέγεται καὶ Βυζαντιὰς καὶ Βυζαντίς. ἔστι καὶ ἐπὶ τῆς χώρας Βυζάντεια διὰ διφθόγγου. ἀπὸ δὲ τοῦ Βυζάντιος Βυζαντία, Βυζαντιανός· καὶ Βυζαντειανὸς διὰ διφθόγγου.

Именно в этом фрагменте излагается поздняя мифологическая родословная: Ио родила Кероэссу — Κερόεσσα (ср. τὸ Κέρας 'Рог', *Pol.* IV, 43, 7, *Bizantinorum Cornu*, на нем стоит Виза́нтий), сыном которой от Посейдона и был Βύζας (основа Βυζαντ-)[10]. По другой версии Βύζας — сын нимфы Семестры (Семистры)[11] и муж Фидалеи[12], дочери Барбисеса[13]. Таким образом оказывается, что совокупность основных топонимов и гидронимов вокруг Виза́нтия находит соответствие на мифологическом уровне, где элементарные сюжетные связи, объединяющие мифологические персонажи, рассматриваются как семантические мотивировки топографических названий. Иначе говоря, последние трактуются как проекция некиих мифологических событий

и поэтому должны пониматься как *topographia sacra*. При этом следует помнить, что мифологический круг, привлекаемый для толкования данных названий, шире, чем объясняемые им топонимические факты: он может имплицировать элементы мифологической системы, которые сами по себе могут и не иметь топографических проекций, по крайней мере, в данном конкретном случае (так, Зевс и Гера, вовлекаемые через Ио в сюжет, Посейдон как отец Βύζας'а и др. не имеют отражений в этом регионе). Несомненно, что мифологические мотивировки названий с течением времени довольно значительно изменялись. Отсюда — обилие объяснений, построенных на ложно-этимологических основаниях; попытки ввести в объяснительный мифологический уровень специфически древнегреческих персонажей, не имеющих очевидных соответствий в фракийской мифологии, и, следовательно, частичная переориентация в трактовке местных названий в направлении от фракийского к древнегреческому. Один из характерных примеров — уже упоминавшееся речное название Βαρβύσης (и соответствующее nom. propr. Βαρβύσιος), грецизированное у Свиды: διὰ τῆς γεφύρας τοῦ βαρυβύσσου ποταμοῦ (*Suid*., s. v. Ἡράκλειος), при др.-греч. βαρύς 'тяжелый', 'сильный' и βυσσός 'глубина' (в частности, морская), 'пропасть' (ср. βυθός, то же) [14], тогда как первоначально речь могла идти о корне с минимально выраженным удвоением **Barb-* (находящем многочисленные соответствия в гидронимии центральноевропейского типа), оформленном типичным, между прочим, для малоазийского ареала суффиксом *-us-* (-υσ-), или даже о сложном слове с первым элементом Βαρ- (ср. фрак. Ζουρόβαρα. *Ptol*. 3, 8, 4, город в Дакии, при Ζουρης, или Ταμονβαρι. *Procop*. De aedific. 4, 11, замок в области Эбра [15], и вторым элементом -βυσ-, в котором, учитывая частые случаи мены -σ- : -ζ- (ср., в частности, Βούσας : Βούζης, Βύζης и т. п.), можно предполагать трансформацию более старого -βυζ- [16], присутствующего и в Βυζάντιον; в этой связи особенно показателен, конечно, вариант Βαρβύζης. Если это второе предположение верно, то Βαρβύσης, видимо, могло бы для более раннего времени толковаться как 'порождающий (несущий) некий водный объект, обозначаемый корнем Βυζ-'. Такое название могло первоначально относиться именно к Золотому Рогу, питаемому как раз водами Барбисеса. В этом случае полностью объяснялось бы и то, что древнейший Визáнтий находился именно в в е р х н е м конце Золотого Рога, т. е. как раз там, где Барбисес, сливаясь с Кидаросом, дает начало Золотому Рогу (-*Βυζ-) [17]. Характерно, что среди разных древних названий Боспора (*os / fretum / Ponticum*, Στενόν [ср. этникон Στενίτης] при тур. *Boghas* и т. п.) известно и Βυζαντιακὸν στόμα [18] (Βυζαντιακὸν τὸ στόμα. *Strab*. I, 21, 2; также Βυζάντιον στόμα. *Strab*. I, 49 и даже: τὸ στόμα τὸ κατὰ τὸ Βυζάντιον. *Strab*. II, 71; XII, 563). Впрочем, и само название Боспора, объясняемое из древнегреческого *Βοός-πορος 'бычий брод' (через гиферезу) [19] и обозначающее многие узкие морские

проливы, но прежде всего, конечно, Боспор Фракийский (*Aesch*. Pers. 723, 746)[20], у конца которого стоит Визáнтий (ср. также Боспор Киммерийский и др.), весьма вероятно, явилось переделкой более старого фракийского названия. Ср., с одной стороны, ряд многочисленных фракийских composita со вторым членом -παρα, -παρο(ν), -παρος, -παρου, -παρων, -περα (*-para*, *-phara*, *-paro*) и др.[21], а с другой стороны, такие названия, как Βοσπαρα, замок вблизи Βεσούπαρον, *Bessapara* (*Bessa*, *Bessum*), см. *Procop*. De aedific. 4, 11[22]. Характерно, что имя Боспора связано и с тем местом, где находился исторический Визáнтий: Βοσπόριος ἄκρα — так называлась оконечность самого полуострова, древнего τὸ Κέρας, с которым связан один из основных эпизодов истории Ио, носившей коровьи рога (κέρατα), — переправа на азиатский берег[23]; впрочем, эта история связывается и с Боспором Киммерийским (*Aesch*. Prom. 733; *Kallim*. Art. 254; *Hyg*. fab. 145; *Schol*. Apoll. Arg I, 1114).

Мифологический сценарий, связанный с Βύζας'ом, разыгрывается и в других местах этого региона. Так, с именем жены Βύζας'а Фидалеи соотносится название белой скалы в море неподалеку от Византия — Φαιδαλία (Dion.), Φειδαλία (Suid.), Φιδάλεια (Steph. Byz.), — где, по преданию, находилась гробница Фидалеи. Не менее любопытны с точки зрения мифологических ассоциаций или в связи с теми или иными особенностями ландшафта, получившими мифологическую интерпретацию, и другие названия на Боспоре, т. е. в непосредственном соседстве с Византией. К их числу нужно отнести Αὐλητής, название, данное по имени флейтиста Π ύ θ ω ν[24], ср. αὐλητική (sc. τέχνη) 'искусство игры на флейте', αὔλησις 'игра на флейте', αὐλητής, αὐλητήρ 'флейтист', αὐλέω 'играть на флейте', αὐλός 'флейта', 'дудка' и т. п. Это название, как и приведенные здесь слова того же корня, связано с др.-греч. αὐλών как обозначением всякого углубленного места в горах и на побережье, ущелья, долины, узкого прохода, горловины[25] и т. п. (ср. πόντιαι αὐλῶνες, о море с его бухтами и проливами), что объясняет значительное количество топонимов Αὐλών[26]. Уместно напомнить, что αὐλ- как обозначение ущелья, горловины, пролива, с одной стороны, и музыкального инструмента, с другой, находит соответствие в уже упоминавшемся κέρας 'протока', 'пролив', 'бухта' 'отрог', 'вершина' и т. п., но и 'рог', 'рожок' (музыкальный инструмент)[27]. При этом и αὐλ- и κερ- используются в местных названиях[28] и, в частности, в непосредственном соседстве друг с другом в Визáнтии и его окрестностях. Показателен и эпитет Диониса — Αὐλωνεύς[29].

Неподалеку, к северу от Архейона, находится крутое взгорье, некогда с культовым сооружением, посвященным «морскому старцу», с которым в древности связывали разных персонажей — Нерея, Форкиса, Протея, отца Семестры и под.[30] *Gillius*, II, 9 называет это место Κλειδίον (теперь тур. *Defterdar burnu*), что должно объясняться как з а т о р, п р е г р а д а, ср.

др.-греч. κλειδόω 'запирать', 'замыкать' (ср. Κλεῖδες, два островка у Кипра и т. п.); этот мотив запирания вод один из весьма частых в мифологических объяснениях топографии (ср. также Вритру).

Особенно мрачные представления связывались с т. н. Кианейскими скалами (Κῡάνεαι, αἱ πετραι, νῆσοι)[31], или Симплегадами (Συμπληγάδες, σύνοδοι 'сдвигающиеся', ср. Πλαγκταί 'блуждающие'), двумя горными скалами у входа из Черного моря в Боспор (ср. Κυάνεα πελάγη, о Боспоре и Черном море), которые, по преданию, то сдвигались, то раздвигались и поэтому были особенно опасны для мореплавателей[32]. Кианейские скалы, фигурирующие в мифе об аргонавтах, утратили свою подвижность, как уверяет предание, именно после того, как корабль аргонавтов прошел между ними.

Описание Кианейских скал и их функция в сюжете мифа отсылают к еще более знаменитым Скилле и Харибде (Σκύλλα / Σκύλλη, Χάρυβδις) у входа в Сицилийский пролив[33]; любопытно, что Скилла жила в скале и поэтому могла бы трактоваться как персонифицированная скала. В свете этой параллели особое значение приобретают и некоторые другие совпадения типа Πλαγκταί (πέτραι) как обозначение Кианейских скал на Боспоре и одновременно вулканической скалы недалеко от Скиллы и Харибды в Сицилийском проливе. Таких примеров в этих двух ареалах немало: ряд из них был уже давно указан, другие известны, но не привлекали к себе специального внимания. Тем не менее, наличие этих совпадающих формально и/или функционально фрагментов мифологизированной топонимии, замеченное еще в древности, имеет первостепенное значение для установления направления и особенностей динамики в освоении древними греками Средиземноморского бассейна (от Малой Азии к западу). Во всяком случае уже Страбон, по сути дела, имел в виду этот перенос ландшафтной номенклатуры в указанном направлении еще у Гомера (такой перенос и приспособление старой ландшафтной номенклатуры, в частности, мифологизированной, к новым территориям весьма нередок при миграциях): «Кианейские скалы (которые иногда называют Симплегадами) дали поэту [sc. Гомер] добавочный материал для этого рассказа, так как они весьма затрудняют плавание через пролив у Византия [далее — рассказ о плавании Иасона в Эю]. Поэтому, если сравнить Эю Кирки с Эей Медеи и Гомеровы Планкты с Симплегадами, то плавание Иасона через Планкты тоже представится совершенно правдоподобным. По-видимому, вероятно и плавание Одиссея между скалами, если вспомнить Скиллу и Харибду. С другой стороны, в гомеровскую эпоху Понтийское море вообще представляли как бы вторым Океаном и думали, что плавающие в нем настолько же далеко вышли за пределы обитаемой земли, как и те, кто путешествует далеко за Геракловыми Столпами. Ведь Понтийское море считалось самым большим из всех морей в нашей части обитаемого мира[34], поэтому преимущественно ему да-

валось особое имя “Понт”... Может быть, по этой причине Гомер перенес на Океан события, разыгравшиеся на Понте, предполагая, что такая перемена окажется по отношению к Понту легко приемлемой в силу господствующих направлений»[35]. Такого рода перенесения — и не только в горизонтальной плоскости, но и по вертикали (т. е. из нашего мира, с земли, в иной мир, на небо или в подземное царство) — были обычным приемом для мифопоэтической традиции. Так, Страбон же сообщает: «Кроме того, на основании реальных сведений о том, что киммерийцы жили у Киммерийского Боспора, в мрачной северной области, Гомер соответственно перенес их в какую-то мрачную область по соседству с Аидом, подходящую местность для мифических рассказов о странствованиях Одиссея»[36]. Напрашивается мысль, что для населения юго-востсчной части Балкан и северо-западной части Малой Азии именно Черное море понималось первоначально как Океан (лишь позже греки познакомились и с его западным воплощением — за Геракловыми Столпами). Само же представление об Океане было предельно мифологизировано: он был не только обозначением периферии по горизонтали, но и элементом космологической вертикальной схемы, сыном Урана (Неба) и Геи (Земли), отцом вод, местопребыванием небесных светил. Понимание Черного моря как части Океана и обусловило самые мрачные ассоциации, связанные с ним, начиная с представлений финикийцев о нем как о смертоносной бездне и кончая его эпитетами (даже поздними или вторичными, как Πόντος ἄξεινος у Пиндара), сравнениями (со скифским луком — до Птолемея и т. п.) и другими его образами. Еще древние греки считали, что Черное море в результате гигантского катаклизма при Девкалионе[37] прорвалось к Средиземному морю через Боспор и Геллеспонт, образовавшиеся именно в это время. Логографическая и ранняя географическая традиция также сохранили память об этом смертоносном прорыве Черного моря, ср.: «Стратон высказывает мнение, что Евксинский Понт прежде не имел выхода у Визáнтия, но реки, впадающие в Понт, прорвали и открыли проход и вода устремилась в Пропонтиду и Геллеспонт»[38]. Разумеется, что догреческое население этого ареала и, в частности, фракийские племена, пришедшие сюда немного ранее, не могли не знать об этом катаклизме. В самом деле, как показывают геологические исследования Черного моря, последний раз оно соединилось через проливы с Средиземным морем, вероятно, только за 4—5 тысячелетий до н. э. (по подсчетам Н. М. Страхова)[39]; тогда же образовался и Босфор, древняя речная долина, затопленная морем в антропогене, и Мраморное море, расположенное в зоне крупных разломов земной коры в средиземноморском поясе. Этому последнему прорыву Черного моря, происшедшему уже при свидетелях — племенах, обитавших в этом районе в то время, предшествовал целый ряд более

ранних прорывов (в нижнем и среднем миоцене, в самом конце миоцена) и замыканий в обширные изолированные озера [40], дающих основание говорить о своего рода пульсации Черного моря, которая в конце концов и определила характер рельефа Боспора, Мраморного моря, побережья, включая сюда и тот мыс, на котором возник Визáнтий. И геологические исследования этого района, и топографические описания Визáнтия-Константинополя-Стамбула [41] подчеркивают особенности рельефа и его связь с гигантской катастрофой, а отчасти и указывают на его мифологические осмысления; впрочем, и для античных авторов была ясна отмеченность этого места на стыке Европы и Азии [42]. Последующая судьба Визáнтия, города Константина, второго Рима, столицы Восточной Римской Империи и хранителя православия, способствовала еще большей актуализации символической роли некоторых особенностей ландшафта (семь холмов Константинополя, ср. римский *Septimontium* и семь холмов «третьего Рима» — Москвы, не говоря уже о *Septem maria*, *Septem aquae* и т. п.), прежде всего таких его объектов, как возвышенности, ущелья, узкие проливы, изрезанное бухтами побережье, одним словом всего того, что могло рассматриваться как место или даже результат разыгрывания мифологического сценария. В этой связи трудно пройти мимо хтонического родословия Βύζας'а. Отец его — Посейдон (Ποσειδῶν, эпич., поэт. Ποσειδάων, ионич. Ποσειδέων, лирич., крит., эпид., аркад. и другие надписи — Ποσειδάν, также аркад. Ποσοιδάν, откуда лакед. Ποhοιδάν; дорич. формы из разных мест типа Ποτ/ε/ιδᾶς, ср. эол. /?/ Ποτειδαν; микен. *Po-se-da-o*, Dat. *Po-se-da-o-ne*) [43], божество водных источников, рек, морей, с отчетливыми связями с и н ы м миром, подземным царством, с нижней космической зоной. Не случайно, что имя божества согласно возводится к *Ποτειδᾶϝων (через стяжение -δων-, -δαν- и т. п.) и, начиная с Фика [44] и до настоящего времени [45], как правило, трактуется как 'Господин (или Супруг) З е м л и' (ср. Δήμητηρ). Самая последняя этимология имени Посейдона предусматривает во второй части слова индоевропейский корень для обозначения текущей воды — **dā-*, ср. др.-инд. *dānu* и названия рек типа *Днепр*, *Дон* и т. п., ирл. *Donwy* (< **danuuįa*) [46]; отсюда — Посейдон как 'господин (Супруг) вод' [47] и соотнесение его с постулируемым Дюмезилем индоевропейским богом вод, чье имя более известно в виде перифрастических образований типа др.-инд. *Ápām Nápāt*, др.-иран. *Apąm Napāt̰*, лат. *Neptunus*, ирл. *Nechtan*. Следовательно, и в этом случае сохраняются хтонические связи Посейдона. Имя и образ матери Βύζας'а, нимфы источника, Семестры апеллируют к тому же кругу идей; ср. разнообразие формы имени (Σεμέστρη, Σημύστρα, Σεσιμήτρη) [48], в котором, тем не менее, уже при поверхностном взгляде можно уяснить ведущие семантические тенденции, возможно, конечно, народно-этимологического толка: с одной стороны, *συν- (*συμ-) & *στρ- (ср. фрак. Στρῡμών, Στρύμη и т. п.) [49] как соединение потоков, слияние струй и т. д. (ал-

тарь Семестры стоял как раз при соединении Барбисеса и Кидароса, ср. иллир. Σύβαρις); с другой стороны, *σεμ- (ср. фрак.-фриг. Σεμελη как персонифицированная земля, др.-фриг. ζεμελω «Мать-Земля» и т. п.)[50] & *μήτηρ ''мать', т. е. в целом — 'Земля-Мать'[51]. В этом же контексте находят свое место и водное происхождение жены Βύζας'а Фидалеи (она дочь речного божества Барбисеса), и храм Гекаты на скале около Визáнтия, и культовое сооружение, посвященное Морскому Старцу (там же, см. выше), и целый ряд других, иногда более отдаленных параллелей и деталей. В частности, сын Тартара и Геи (Земли), огнедышащий Тифон, по Гомеру, живет в стране аримов в Малой Азии (другой вариант у Пиндара: под Этной, см. выше о подобных перенесениях), под землей, где его терзают молнии Зевса. Поскольку доказано, что Тифон — особая ипостась Пифона[52] и высказывалось даже предположение (Л. А. Гиндин), что его имя — результат метатезирования имени Пифона, т. е. *budh- (Πυθ-) при *dubh- (Τυφ-), — включение в этот круг данных о Тифоне может рассматриваться как еще один аргумент в цепи доказательств основного тезиса, а именно: в названии В и з á н т и я — Βυζάντιον допустимо видеть отражение того же индоевропейского корня *budh-, который присутствует в мифологических именах др.-греч. Πύθων, др.-инд. *Áhi Budhnyà*, с.-хорв. *Бäдњак* (*бäдњак*) и т. п. Название мест (впоследствии — поселений, городов) по имени хтонических чудовищ, мифологических персонажей, связанных с нижним миром, не редкость[53]. Обычно они мотивированы как особенностями рельефа (горы, холмы, ущелья, воды), так и представлением, согласно которому с убитым чудовищем и с местом этого убийства связаны процветание и богатство[54] и некоторые другие отмеченные признаки[55]. Визáнтий, как место катаклизма, как точка, отмечающая вход в «смертоносную бездну» через водное ущелье Боспора, и Визáнтий как город городов и средоточие славы, мощи и богатства[56] равно близко соответствуют старой мифологеме, смысл которой — наибольшие ценности связаны с наибольшим риском, опасностью[57].

Сама форма названия города Βυζάντιον должна, видимо, пониматься как ф р а к и й с к о е соответствие др.-греч. Πύθων и выводиться скорее всего из формы типа и.-е. **Budh-i̯-ant-*. Ассибиляция дентального согласного в этих условиях является обычным для фракийского языка случаем, причем, как правило, *d*(*h*) + *i̯* (или *i*) дает именно ζ (позже иногда с потерей смычного элемента -σ), ср. Ζου-πορας (**Di̯u-poras*), Ζουρ- (**Di̯ur-*) и т. п.[58] Словообразовательный элемент *-i-* (: *-i̯-*) хорошо известен из многочисленных фракийских примеров; в некоторых из них бесспорно, что этот элемент служит для образования производной основы (ср. имена на -ασπιος, -εσπιος и др.), указывающей, в частности, на происхождение.

Предположение о соответствии фрак. Βυζ- : др.-греч. Πυθ- подтверждается ситуацией почти взаимодополнительного распределения территориальной

приуроченности названий с Βυζ- и Πυθ- (исключения минимальны и, насколько можно судить, вторичного происхождения): первые приурочены к фракийской территории (помимо приведенных выше примеров, ср. еще Βῦζια. *Strab*. VII, 7, 47 /столица астиев во Фракии, совр. *Виза*, и источник/, Βυζόνα. *Strab*. I, 3, 10 /на Черном море, совр. *Каварна*/[59], Βυζηνοί. *Ptol*. V, 4, 10 /племя в Галатии и т. п./)[60] и практически полностью отсутствуют во всех тех частях Греции, где не было надежного фракийского субстрата (или даже адстрата); напротив, названия на Πυθ- (среди них и такие, которые в словообразовательном плане точно соответствуют типам с корнем Βυζ-) распространены в Греции и отсутствуют на фракийских территориях[61]. В частности в связи с реконструируемым для Βυζάντιον **budh-i̯-* заслуживают внимания формы имен типа Πυθίας, Πύθιον, Πυθίων, Πύθιοι (ср. *Pythionia*, один из восьми маленьких островов около Коркиры. *Plin*. IV, 53) и, конечно, эпитеты Аполлона — Πύθιος (наряду с Πυθαεύς, Πυθαῖος, Πυθοῖος; Πύθεος, Πύθειος, Πυθεύς), критск. Πύτιος, Ποίτιος, Ποίθιος, беот. Πούθιος и др.[62]; ср. Πυθία, Πυθίη) (эпич.) при Πυθείη как обозначение Артемиды и как название пифии. Эти случаи сочетания дентального с *-i-* (*-i̯-*) в словах указанного корня, как и сами рефлексы старых сочетаний этого типа (**thi̯* > **ts* > σ в начале слова и после согласного; -σσ- или -σ- в ионич., -σ- в аттич., -σσ- в лесб. и фессал., -ττ- в беот. в интервокальном положении[63]), вынуждают обратить внимание на другие факты, ранее никогда в этой связи не привлекавшиеся и остающиеся в значительной степени не объясненными. Речь идет о др.-греч. βυσσός 'глубина' (морская), 'пропасть', 'бездна', 'основание', 'дно' (уже в Илиаде), ср. βυσσόθεν 'из глуби', ἄβυσσος 'бездонный' (Геродот) и т. п. Особенно существенно, что в переводе 70 толковников βυσσός fem. передает еврейск. *təhōm*, обозначающее преисподнюю (в этом же значении βυσσός употребляется и в Новом Завете). Исходной формой для βυσσός обычно полагают *βυθi̯ός[64]; в таком случае получает особый смысл связь βυσσός с βυθός, то же (ср. βύθιος 'глубокий', 'низкий /о голосе/'). Вместе с тем нет необходимости отделять βυσσός и от βαθύς 'глубокий' и т. д. (ср. βᾶσσα, βῆσσα 'ущелье', 'лощина', 'долина'), в котором, кажется, следует видеть отражение и.-е. **bn̥dh-*, ср. др.-греч. βένθος 'глубь' (особенно морская), с носовым элементом, появляющимся в словах этого корня и в лат. *fundus* и в некоторых средне- и новоиндийских и среднеиранских примерах (ср. пали *bunda* 'корень дерева' и др.). В связи с формами βυσσός, βυθός приходится указать на известное своими холмами местечко Βυθίας, неподалеку от Виза́нтия (форма Βυθάρια. *Euagr*. III, 43 может оказаться небезынтересной ввиду Βύζερες, *Buzeri* и под., см. выше). Разумеется, формы с β- типа βυσσός, βυθός доставляют исследователю определенные трудности, если они включены в контекст др.-греч. Πυθ-, фрак. Βυζ-. Тем не менее, историческая фонетика языков этого ареала (Греция, Фракия, Малая Азия) изобилу-

ет именно такими неясностями и многообразием рефлексов (в значительной степени именно из них родилась в последние годы «пеласгийская» проблема в лингвистике). Удерживая от поспешных и слишком определенных выводов, эти неясности приобретают особую эвристическую ценность при ориентации на аспект многоязычия и полиглотизма, без которых невозможно лингвистическое изучение этого ареала. Однако эти частные неясности не должны препятствовать обсуждению предложенного здесь объяснения названия Βυζάντιον. Несущий в своем имени отзвук великого катаклизма (прорыв вод Черного моря), Визáнтий до конца сыграл свою символическую роль, погибнув от огня[65]. Его история оказалась отмеченной этими двумя стихиями[66], и в этом он подобен миру, который, по эсхатологическим представлениям, погибнет «per pyrosium et cataclysmum», как сформулировал Firmicus Maternus[67].

II. Русская «Голубиная книга» и иранский *BUNDAHIŠN*

В другой работе автора уже было обращено внимание на чрезвычайно глубоко проникающий параллелизм тем, формул и фразеологии знаменитой Голубиной книги и Бундахишна[68] и был приведен ряд соответствующих друг другу примеров. Голубиная книга (*Умом нам сей книги не сосметити | И очами нам книгу не обозрити, — | Великая книга голубиная!*)[69] совмещает в себе глубоко архаичный элемент старых космологических текстов и книжно-схоластический элемент таких позднейших сочинений, как «Беседа Трех Святителей», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», «Liber S. Ioannis» (или «Interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi Domini»), может быть, «Книга Еноха» и под., которые также входят в этот класс текстов[70]. Тем не менее, ни один из этих памятников не может претендовать на преимущественную роль источника Голубиной книги и даже на особую полноту соответствий: слишком многое остается вне параллелей, и поэтому до сих пор Голубиная книга считается произведением весьма неясного и загадочного происхождения. Однако сравнение ее с Бундахишном, среднеиранским сочинением на пехлеви, посвященным сотворению мира и содержащим различные сведения по космологии, эсхатологии, естествознанию[71], позволяет утверждать, что именно последний может рассматриваться как наиболее близкий к Голубиной книге текст и ее предполагаемый источник[72]. Вопросо-ответная форма Голубиной книги в связи с космологическим содержанием (причем структура космоса дается в соответствии с оплотнением материала по шкале космическо-природное → человеческо-культурное: Белый Свет, Солнце, Месяц, Звезды и т. д. вплоть до: человек, социальные классы, город, церковь, алтарь), отождествление элементов Космоса и частей человеческого тела, давших начало соответствующим космическим элементам, общий набор

основных объектов и их предикатов и т. п. находят достаточно надежные и точные аналогии именно в Бундахишне. То, что Бундахишн гораздо более подробный текст [73], чем Голубиная книга, и трактует многочисленные темы, никак не отраженные в русском памятнике, указывает на источник и направление заимствования или влияния. Кроме того, нужно иметь в виду, что Бундахишн, во-первых, имел предшественника в авестийском сочинении «Dāmdā<u>t</u> Nask» и поздние продолжения: так, Бехар, издатель «Истории Систана», указал, что «Ибн-Дихишти» не что иное, как искажение названия Бундахишна [74]; во-вторых, Бундахишн, по крайней мере, в тех частях, которые существенны в связи с Голубиной книгой, входит в целую литературу такого рода (достаточно сослаться хотя бы на «Rivayat»).

Принимая во внимание сказанное, допустимо высказать предположение, что и название *Голубиная книга* (в некоторых реально засвидетельствованных вариантах и согласно обычным конъектурам и/или реконструкции — *Глубинная книга*) имеет своим источником (или, в крайнем случае, является удивительным совпадением) название *Būndahišn*, ср. *Bun-dahišn*(*īh*), собств. 'Пратворение', 'Начальное творение' или еще точнее 'Сотворение основы', 'Сотворение г л у б и'. Первый элемент этого названия как раз и сопоставляется с др.-инд. *budhná-*, др.-греч. πυθμήν 'дно', 'основание', 'низ', 'род', 'порождение' [75], лат. *fundus*, др.-в.-нем. *bodam*, нем. *Boden*, праслав. **bъdno* < **budn-* < **budhn-* (ср. слвц. диал. *bedno* 'дно') и др. И в гатах, и в младших частях Авесты отмечено слово того же происхождения *bŭ̄na-* masc. со значением 'основа', 'дно', 'г л у б и н а', ср.: *bunəm aŋhə̄uš təmaŋhahe*. Vīdevd. XIX, 47; *bune jafranąm vairyanąm*. Vīdevd. XIX, 42; Yt. XIX, 51 и особенно о м о р с к о й г л у б и: *bunəm zrayaŋhō*. Yt. XIX, 51; ср. также производные со значением 'самый нижний', 'нижняя сторона', младоавест. *bunáva* 'von der Unterseite stammend': *aspaēm varəsəm ... vaēnaiti katārō aγravō vā b u n a v o vā*. Yt. XVI, 10; XIV, 31 [76]. Др.-иран. *bŭ̄na-* имеет продолжения в пехл. *bun*, н.-перс. *bun*, курдск. *bun*, *бьнй* (в Туркмении), белудж. *bunā* 'внизу', вахан. *bon*, шугн. *bon*, *bun*, бартанг. *bun*, рушан., хуфск. *bun*, язгул. *bon*, осет. *byn*, *bun* и др., ср. сакск. *buna-* 'основание' и т. п. (арм. *bun*, видимо, иранизм) [77]. Вторая часть названия *Būndahišn* передает идею с о т в о р е н и я и представляет собой отглагольное существительное, производное от *dā-* 'создать', 'сотворить', выражающего идею подлинного космического творения [78]; ср. использование этого глагола в ахеменидских надписях, в частности, в отрывках, описывающих сотворение Вселенной [79]. Таким образом, название Бундахишн, понимаемое как 'Г л у б и сотворения', может рассматриваться как довольно точная модель названия *Г л у б и н н о й книги*, в которой эпитет *Глубинная* может даже быть переводом иран. *bun-* (< **budhn-*). Возможно, что именно этимологическая игра (кстати, весьма характерная и для Бундахиш-

на[80]) способствовала затемнению первоначального значения, а потом и его подмене: *глубинный* → *голубиный*[81]. Впрочем, идея названия Бундахишн могла бы быть выражена и средствами русского словаря, этимологически тождественными указанным иранским элементам, — **Буденная книга* или *Будней Деяние*[82] (ср. ἡμέραι в Ἔργα καὶ ἡμέραι Гесиода).

Примечания

[1] См. статью автора в сб. «Этимология 1974». М., 1976, 3—15; перепечатано в наст. томе, с. 202—215.

[2] Nom. Sg. Βύζας, Gen. Βύζαντος. Форма Βύζας отмечена уже на монетах Византии, см. *B. W. Head.* Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics. Oxford, 1911, с. 270. Но Стефан Византийский употребляет форму Γύζας, Γύζαντος, ср. 215, 15: ἔνθα [= ἐν Γυνναικῶν, λιμένι] φασὶ τὴν γυναῖκα Γύζαντος Φιδάλειαν διώζασαν ἅμα ταῖς γυναιξὶ τοὺς μετὰ Στροίβου τοῦ ἀδελφοῦ Γύζαντος τῇ πόλει πιθεμένους, τῶν πολιτῶν μὴ παρόντων, νικῆσαι διώζασαν μέχρι τοῦ Λιμένος καὶ οὕτως ὀνομάσαι. Как видно из 189, 3—4, эта форма объясняется смешением с названием ливийского города, жители которого обозначались двояко — Βύζαντες и Γύζαντες. См. *D. Detschew.* Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957, с. 95. Имя Βύζας, Βύζος, Βύζης в связи с другими лицами отмечено еще несколько раз, ср. *Paus.* 5, 10, 3 (художник с Наксоса), Zonar 9, 28 (фракийский династ), Inscr. Graec. ad res Roman. pertinent. I, 1511, 1512 (военачальник на Крите) и др.

[3] Ср. *Hesych.* Mil. 5: ἕτεροι δὲ Μεγαρεῖς ἱστόρησαν ἀπὸ Νίσου τὸ γένος κατάγοντας εἴσπλουν ἐν αὐτῷ ποιησαμένους τῷ τόπῳ ὑφ' ἡγεμόνι Βύζαντι, οὗπερ τὴν προσηγορίαν μυθεύουσιν τῇ πόλει προστεθῆναι, ἄλλοι δὲ Σεμέστρης τῆς ἐπιχωρίου νύμφης παῖδά τινα γεγονότα τὸν Βύζαντα ἀναπλάττουσι.

[4] Впрочем, допускаются и модификации, связанные, в частности, с привлечением новых параллелей. Так, Кречмер (Glotta, 14, 1925, с. 94—95) видел в Βυζάντιον производное на *-i̯o-* от основы Βυζαντ-, от иллирийского имени ʽсобственного Βύζας, связываемого с далматинским *Beuzas* (ср. Gen. *Beuzantis*), *Beusas*; последние в свою очередь уже сравнивались с мессап. *baoštas*, апулийск. Βουζος, *Busa*, *Busia* и др., см. *W. Deecke* // Rheinisches Museum für Philologie, 36, 1881, с. 593; *W. Schulze.* Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. Berlin, 1904, с. 38. Ср. *H. Krahe.* Lexikon altillyrischer Personennamen. Heidelberg, 1929, с. 21, 26, 27 и др.

[5] О них см. *G. Curtius.* Grundzüge der griechischen Etymologie. Leipzig, 1879, с. 291 (5. Aufl.); *H. Grasberger.* Studien zu den griechischen Ortsnamen. Leipzig, 1884, с. 110, 278 и др.

[6] См. *Д. Дечев.* Характеристика на тракийския език. София, 1952, с. 12; *В. Георгиев.* Тракийският език. София, 1957, с. 59, 60, 69.

[7] Связь нижних культурных слоев Визáнтия именно с фракийскими археологическими культурами ориентирует в том же направлении.

[8] Подробнее см. *D. Detschew*. Die thrakischen Sprachreste, с. 94.

[9] Ср.: Βυζάντιον· ἡ πόλις, διὰ τὸν Βύζαντα τὸν Θρᾷκης βασιλέα. Etymol. M.

[10] Существенно, что по другим сведениям, Βύζας был воспитан нимфой источника Βυζία (*Byzia*), ср. *Hesych. Mil.* 8, 9; *Procop.* De aedific. I, 5, 191 (ср. источник Βυζία во Фракии или Βύζη, имя дочери речного божества Эрасиноса в Аргосе). Вместе с тем имя Βύζη принадлежало мнимой дочери Βύζας'а. В поздних источниках Посейдону, отцу Βύζας'а, приписывают и сына по имени Βυζῖνος (*Zenob.* II, 63).

[11] Ср.: Σεμέστρης νύμφης βωμός... *Hesych. Mil.* 4, 3. Σημύστρας βωμός, ἀφ' ἧς καὶ τοὔνομα τῷ χωρίῳ. Σημύστρα δέ, νυμφὴ ναῒς, Κεροέσσες τροφός. *Dion. Byz.* 24; Σεσιμήτρης νύμφης βωμός. Codin. I, 3 — как обозначение места при слиянии рек Барбисеса и Кидароса (см. *Hesych. Mil.* 4, 3), образующих Золотой Рог, см. *Gillius*. Bosp. Thrac. Geogr. gr. min. II, 28. Именно здесь, по показаниям старых источников, был основан древнейший Визáнтий. Это место было выбрано вороном, о котором говорит старое предание, см. *Sym. Logoth.* (Müller. Geogr. gr. min. II, 28 A).

[12] Ср. ниже: Φιδάλεια, Φαιδαλία, Φειδαλία.

[13] Ср.: ἐν ἐκείνῳ τῷ χορίῳ, ἐν ᾧ Κύδαρός τε καὶ Βαρβύσης ποταμοὶ τὰς διεζόδους ποιοῦνται. *Hesych. Mil.* Müller. FHG 4, 147, 3; Λέγεται τὸ Βυζάντιον Θρᾷκης ἐμπόριον εἶναι καὶ ὅτι τοπάρχης ἦν ἐν αὐτῷ Βαρβύσιος, ὁ πατὴρ Φεδαλίας. Chron. Pasch. 1, 493 (где Βαρβύσιος — Nom. propr.).

[14] Ср. вариант Βάρβυνσσος.

[15] См. *D. Detschew*. Die thrakischen Sprachreste, с. 42, 195, 488.

[16] Ср., однако, и фрак. -βυσ(σ)-ηνός и под.

[17] Модель типа Βυζ- (местное или водное название): Βυζ-αντ- (поселение, обозначение некоей совокупности, множественности, ср. анатол. *-/a/nt-* в этой функции) достаточно хорошо известна. Впрочем, уместно напомнить, что первоначально название τὸ Κέρας относилось не к морской бухте, а к имеющему форму рога полуострову (собственно предгорью, образующему мыс), на котором позже находился Визáнтий; ср., однако, Ἑσπέρου Κέρας, Νότου Κέρας и т. п. применительно к бухтам.

[18] Ср. также στόμα τοῦ Πόντου.

[19] Ср.: *Kretschmer* // Glotta, 27, 1939, с. 29; *Frisk*, I, с. 254 и т. д.

[20] Ср.: «Скилак из Карианды свидетельствует, что пролив у Халкедона и Визáнтия, теперь называемый Боспором Фракийским, прежде носил имя Мисийского Боспора. Это можно принять как свидетельство того, что мисийцы были фракийцами». XII, 4, 8. См. *Страбон*. География в 17 книгах. М.—Л., 1964.

[21] См. *D. Detschew*. Указ. соч., с. 356—357.

[22] См. *D. Detschew*. Указ. соч., с. 55, 76; *Pauly-Wissowa*. Reallexik. s. v. *Bosporos*.

[23] Сходным образом мотивируется и название Геллеспонта: Гелла на пути в Колхиду упала при переправе с золоторунного барана и утонула в проливе (πορθμὸς Ἀθαμάντιδος Ἕλλας. *Aesch.* Pers. 69, откуда — Ἑλλήσποντος или Ἕλλης πορθμός.

[24] Ср.: *Pauly-Wissowa*. Reallexik. 5. Hlb. Stuttgart, 1897, s. v. *Bosporos*. Показателен мотив поэтических, прежде всего музыкальных способностей у персонажей, причастных к сфере хтонического и оргиастического, о чем писалось в другой связи.

[25] Ср. выше о Στενόν (тур. *Boghas*) при στενός 'узкий проход', 'ущелье', 'теснина', 'пролив' (ср. στηνότης).

[26] Среди них наиболее известны: 1) ущелье и город на реке Кипариссе в Мессении (*Xen.* Hell. 3, 2, 25; 3, 8); 2) город на сев.-зап. оконечности Стримонского залива в

Македонии (*Thuc.* IV, 103); 3) портовый город (в бухте) в Иллирии (= Валона); 4) место в Аттике, видимо, долина, разделяющая два главных хребта Лавриона, и др.

[27] Ср. устойчивые сочетания, соединяющие эти два корня: αὐλέω τῷ κέρατι 'трубить в рожок' (*cornu inflo*).

[28] Ср. Κάλαμος на Боспоре — при κάλαμος 'свирель', 'тростник'.

[29] Ср. *Frisk*, I, с. 186—187.

[30] Тот же автор упоминает о скале с храмом Гекаты (на Боспоре).

[31] Ср. κυάνεος 'темный', 'темно-синий', 'черный'.

[32] Ср.: Δαρεῖος δὲ... ἐνθεῦτεν ἐσβὰς ἐς νέα ἔπλεε ἐπὶ τὰς Κυανέας καλευμένας, τὰς πρότερον πλαγκτάς Ἕλληνές φασι εἶναι... *Hdt.* IV, 85.

[33] Иногда в названии турецкой деревушки *Гарибче* (у входа в Черное море) видят отражение Χάρυβδις. Ср.: *Джелал Эссад*. Константинополь от Византии до Стамбула. М., 1919, с. 18 и др.

[34] Ср. *Геродот* IV, 85: «...так как Понт самое замечательное из всех морей», в более полном контексте: ...ἑζόμενος [sc. Дарий] δὲ ἐπὶ ῥίῳ ἐθηεῖτο τὸν Πόντον, ἐόντα ἀξιοθεήτον.

[35] Соответствующий греческий текст см. *H. L. Jones*. The Geography of Strabon, I—VIII. London, 1917—1932. Ср. версию текста в кн.: Strabonis Geographica recensuit Wolfgang Aly. Volumen primum. Bonn, 1968 (Libri I—II): προσέδοσαν δέ τι καὶ αἱ Κυάνει, ἅσπερ Συμπληγάδας καλοῦσι πέτρας τινές, τραχὺν ποιοῦσαι, τὸν διέκπλουν τὸν διὰ τοῦ Β υ ζ α ν τ ι α κ ο ῦ στόματος, ὥστε παρὰ μὲν τὴν Αἶαν ἡ Αἰ⟨αί⟩η, παρὰ δὲ τὰς Συμπληγάδας αἱ Πλαγκταί, καὶ ὁ δι' αὐτῶν πλοῦς τοῦ Ἰάσονος πιθανὸς ἐφάνη, παρὰ δὲ τὴν Σκύλλαν καὶ τὴν Χάρυβδιν ὁ διὰ τῶν σκοπέλων πλοῦς, ἁπλῶς δ' οἱ τότε τό πέλαγος τό Ποντικὸν ὥσπερ ἄλλον τινὰ Ὠκεανὸν ὑπελαμβανον καὶ τοὺς πλέοντας ἐκεῖσε ὁμοίως ἐκτοπίζειν ἐδοχουν, ὥσπερ τοὺς ἔξω Στηλῶν ἐπὶ πολὺ προϊόντας· καὶ γὰρ μέγιστον τῶν καθ' ἡμᾶς ἐνομίζετο, καὶ διὰ τοῦτο κατ' ἐξοχὴν ἰδίως Πόντον προσηγόρευον, ὡς ποιητήν Ὅμηρον, ἴσως οὐν καὶ διὰ τοῦτο μετήνεγκεν τὰ ἐκ τοῦ Πόντου πρὸς τὸν Ὠκεανόν ὡς εὐπαράδεκτα διὰ τὴν κατέχουσαν δόξαν. I, 2, 10. См. также: *W. Aly*. Strabon von Amaseia. Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographica. München, 1960.

[36] Ср.: οὕτω δὲ τοὺς Κιμμερίους εἰδὼς οἰκοῦντας τὸν Κιμμερικὸν Βόσπορον πρὸς βορρᾶν ⟨ὄντα⟩ καὶ ζοφώδη μετήγαγεν οἰκείως εἰς σ κ ο τ ε ι ν ό ν τινα τόπον τον καθ' Ἅ ι δ η ν χρήσιμον ὄντα πρὸς τήν μυθοποιΐαν τήν ἐν τῇ πλάνῃ. I, 2, 9. Об этих же местах писал еще Геродот: «В этот Понт изливается еще озеро величиной немного меньше его самого. Оно называется Меотидой и М а т е р ь ю П о н т а (...ἣ Μαιῆτίς τε καλέεται καὶ μήτηρ τοῦ Πόντου)». IV, 86. См. *О. Н. Трубачев. Temarundam* 'matrem maris'. К вопросу о языке индоевропейского населения Приазовья // Античная балканистика, 2. М., 1975, с. 38—47. О мотиве 'мать вод' см. в связи с Барбисесом и Семестрой.

[37] Показательно, что именно с Девкалионом (сыном Прометея и Климены) и Пиррой связывается мотив послепотопного происхождения людей (бросание камней Девкалионом → мужчины и Пиррой → женщины) и начало эллинов: Эллин (Геллен) — их сын, отец Эола, Дора и Ксута, эпоним Эллады. Восточные истоки одной части мифа о Девкалионе и поздний характер другой (эллинская этиология) намечают основные вехи в развитии мифа и косвенно определяют географию мифа.

[38] Ср.: ...τοῦ δὲ Στράτωνος ἔτι μᾶλλον ἁπτομένου τῆς αἰτιολογίας, ὅτι φησὶν οἴεσθαι τὸν Εὔξεινον μὴ ἔχειν *πρότερον* τὸ κατὰ Βυζάντιον στόμα, *τοὺς δὲ ποταμοὺς βιάσασθαι καὶ ἀνοῖξαι* τοὺς εἰς αὐτόν ἐμβάλλοντας. εἶτ' ἐκπεσεῖν τὸ ὕδωρ εἰς τὴν Προποντίδα καὶ τὸν Ἑλλήσποντον

Strab. I, 3, 4; ср. I, 3, 6: о прорыве моря у Визáнтия, ср. также I, 3, 5: «Но, как я сказал, непосредственная причина таких явлений в том, что само морское дно то поднимается, то оседает...» и далее: «В противном случае он [sc. Стратон] не считал бы дно моря причиной течения у Визáнтия; он утверждает, что дно Евксинского Понта выше дна Пропонтиды и моря, следующего за Пропонтидой».

[39] См. *А. Д. Архангельский, Н. М. Страхов.* Геологическое строение и история развития Черного моря. М.—Л., 1938. Следовательно, неолитическая цивилизация Малой Азии (Чатал-Гююк и др.), с ее величайшими достижениями, должна была предшествовать этому катаклизму или во всяком случае быть современной ему. Это заключение легче всего объясняет ту осведомленность об этом событии, которую обнаруживают античные источники. О роли геологических катастроф, приуроченных, в частности, к периферии Эгейского бассейна, см. *И. А. Резанов.* Атлантида. М., 1975. Здесь же — попытка сопоставления катастрофы на Санторине за полторы тысячи лет до н. э. (остров находится в той части Эгейского моря, которая характеризуется гравитационным максимумом) с преданием о гибели Атлантиды. См. также: *L. Pomerance.* The Final Collapse of Santorini. Göteborg, 1970; *D. L. Page.* The Santorini Volcano and the Destruction of Minoan Crete. London, 1970; *S. Marinatos.* Excavations at Thera I—IV. Athenes, 1968—1971 и др.

[40] В олигоцене, среднем миоцене (*Караганское озеро*), в начале плиоцена (*Понтическое озеро*), в начале четвертичного периода (*Древнеевксинское озеро*), в конце его (*Новоевксинское озеро*), см. БСЭ 47, 1957, с. 184 и сл., особенно табл. 1.

[41] Ср.: *A. D. Mordtmann.* Esquisse topographique de Constantinople. Lille, 1892; *Pauly-Wissowa.* Reallexik. 5. Hlb., с. 1115 и след.

[42] Ср.: hic locus est gemini ianua vasta maris. *Ovid.* Trist. I, 10, 32 или: artissimo inter Europam Asiamque divortio Byzantium in extrema Europa posuere Graeci. *Tacit.* Annal. XII, 63 и др.

[43] См. *Frisk*, II, с. 583.

[44] См. *A. Fick* // Curtius Studien, 8, 1876, 307; из Voc. *Πότει Δᾶς.

[45] Ср. *F. Schachermeyr.* Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Bern, 1950, с. 13 и сл.

[46] См. *C. Scott Littleton.* Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God // The Journal of the Indo-European Studies, vol. 1, № 4, 1973, с. 423—440.

[47] Ср. мифологический мотив — Посейдон заставляет появиться лернейскую реку Амимону.

[48] См. *D. Detschew.* Die thrakischen Sprachreste, с. 429—430.

[49] Многочисленные фракийские названия этого корня см. *D. Detschew.* Указ. соч., с. 481—485. Особенно интересно в этой связи имя нимфы: Στρυμώ, связанное с самой сев.-зап. частью Малой Азии (Троя, Скамандр), ср.: Ἶλος δὲ γήμας Εὐρυδίκην τὴν Ἀδράστου Λαομέδοντα ἐγέννησεν ὃς γαμεῖ Στρυμὼ τὴν Σκαμάνδρου. *Apd.* 3, 146 (3, 12, 3); ὁ δὲ Τιθωνὸς Ῥοιοῦς ἢ Στρυμοῦς τῆς Σκαμάνδρου θυγατρὸς υἱός. *Schol.* Lyc., 18.

[50] См. D. Detschew. Указ. соч., с. 429.

[51] Ср. обозначение матери богов как σεμνὴ μήτηρ (μεγάλη μήτηρ), где эпитет случайно сходен с началом имени Семестры.

[52] См. *J. Fontenrose.* Python. A Study of Delfic Myth and its Origins. Berlekey, Los-Angeles, 1959.

[53] Подробнее см. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древней истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. Ср., в частности, *Vilnius*, в конечном счете к **vel-* корню, кодирующему имя противника Громовержца (*Vel-*, *Vels*, *Vielona*, лит. *válnias* 'черт', лтш. *vel̃ns* и т. д.; ср. слав. *Velesъ*). Интересно, что сочетание Βυζ-: Κέρας имеет соответствия типа лит. *Viln-* (*Veln-*, *Vel-*): *Rag-* 'рог' или *Днепр* (**Danu-ipr-*, ср. индо-иран. *Dānu* как имя мифологического персонажа, связанного с водами) и *Рог*, *рог*, *отрог* как номенклатура ландшафта. Ср. о Боденском оз. (*Boden-See*, название того же корня, что и Βυζάντιον), иначе именуемом Швабское море.: «С южного плоскогорья нужно спуститься на берег Швабского моря (des Schwäbischen Meeres), потом плыть... над безднами, которые долго считались неисследимыми (über Schlunde die früher für unergründlich galten)». Т. Манн. Волшебная гора. Гл. I («Ankunft»).

[54] В этом отношении симптоматично указание пифийского оракула основать новый город (Βυζάντιον) напротив владений слепцов, которые находились на малоазиатском берегу Боспора (ср., напр., *Tacit.* Annal. XII, 63). Название слепцов в данном случае мотивируется именно тем, что они не заметили, какие богатства (в частности, рыбные) сулит основание города на том месте, где и был основан Визáнтий.

[55] Напр., дар прорицания в Πῡθώ, Πῡθών, древнейшем названии местности у подножья Парнаса в Фокиде, где позже были Дельфы с храмом Аполлона Пифийского, оракулом, пифией и т. п., при Πύθων, название пораженного здесь чудовища.

[56] Ср. позже (в середине XV в.) в «Плаче о падении Византии» греческого историка Дуки: «О город, город, глава всех городов! О город, город, центр четырех стран света! О город, город, гордость христиан и гроза варваров! О город, город, второй рай...» XLI. 1. См. Памятники византийской литературы IX—XIV вв. М., 1969, с. 421 и сл.

[57] «*Есть наслаждение в бою И бездны мрачной на краю...*»

[58] Ср. *Д. Дечев.* Характеристика..., с. 22—23 и др. Впрочем известны и неассибилированные формы, ср. Βενδῖν при Βενζεις, Διζας при Ζειζας и др., в частности, nom. propr. Βύδιος, сопоставляемое с Πυθίας, Πυθέας, Πύθιας (эпитет Аполлона). См. *D. Detschew.* Die thrakischen Sprachreste, с. 94. Здесь же (с. 385) фрак. Πύδνα, *Pydna* (вар. Κύδνα, *Cydna*) возводится к и.-е. **bhudhno*; ср. еще лик. Πύδναι *Ptol.* 5, 3, 4, крит. Πύδνα, Πύτνα. *Strab.* 10, 3, 19; *Steph. Byz.* 328, 4.

[59] Чрезвычайно интересно, что с этим местом Страбон связывает известия о катаклизме. Ср. I, 3, 10: «Ведь наводнения и землетрясения, вулканические извержения и подъем морского дна вызывают и поднятие моря, тогда как опускание дна моря способствует его понижению... Равным образом могут происходить малые и значительные оседания дна моря, если только верно говорят, что в силу землетрясений появляются зияющие расселины и земля поглощает целые местности и селения, как это произошло в Буре и Бизоне и во многих других местах» (на западном побережье Черного моря); ср.: «Между Калатием и Аполлонией расположены Бизона, бóльшая часть которой поглощена землетрясением, Круны, Одесс...» (VII, 6, 1).

[60] Впрочем, остаются не вполне ясными названия, находящиеся вдали от фракийской территории. Ср.: Βύζερες, племя в понтийской Каппадокии, между Трапезун-

том и Фарнакией (*Strab*. XIII, 3, 18; *Scyl*. 82, ср. λιμὴν Βυζερικός. *Steph. Byz*. 190; ср.: *Buzeri. Plin*. VI, 4 и др.); Βυζάκιοι, племя в Ливии около Карфагена (Strab. II. 433; ср. там же совр. *Бизертский залив*), ἡ Βυζακὶς χώρα, Βυζακῖτις χώρα, Βυζακίνα, Βυζακηνοί, ἡ Βυσσᾶτις, Βυζάκιον, *Byzacena* — все как обозначение бизакиев и их страны; Βυζάντειον, город на западном побережье Индии (*Ptol*. VII, 1, 7; ср. Βυζάντεια = Βυζάντιον. *Simon*. 161 и др.). Тем не менее, несомненно, что, по крайней мере, часть этих названий объясняется как результат перенесения фрак. Βυζ- (во всех указанных примерах речь идет о местах, расположенных на заливе, в бухте).

[61] Не говоря о таких перенесениях или случаях грецизирования, как Πύθωνος χώμη в Малой Азии. О распространении имен и названий на Πυθ- и об их типах см.: *W. Pape*. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. Braunschweig. 1863—1870, с. 1275—1284 (ср. с. 232); *A. Pick*. Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt. 2. Aufl. Göttingen, 1894, с. 245—246; *F. Bechtel*. Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit. Halle, 1917; *Pauly-Wissowa*. Reallexik. d. klass. Altert. 47, 1963, с. 170 и сл., 307 и сл., 515 и сл., 606 и сл.

[62] Уместно отметить, что оба противника в мифе, носящие имя Πυθ-, т. е. Пифон и Пифейский Аполлон, тесно связаны с в о д о й, в частности, с морем. Пифон живет в воде, в море, в озере, в реке. Аполлон как морское божество упоминается в одном из гомеровских гимнов, и в этой функции он перекликается с Ζεὺς θαλάσσιος (ср. Ζεὺς ζθόνιος). Таким образом, и в этом отношении оправдывается мнение о том, что Аполлон в схеме основного мифа вытеснил Зевса. Исходная схема могла бы выглядеть так: Громовержец поражает сына по имени **Budh-* (его матерью, возможно, была Земля), превращенного в чудовище; на этом месте начинается процветание. Ср. сына Аполлона по имени Πυθαεύς (< **Budh-*).

[63] Ср. продолжение и.-е. **medhi̯os* (> др.-греч. *μεθι̯ος): гомер. μέσ(σ)ος, лесб. μέσσος, аттич. μέσος, беот. μέττος и под.

[64] Иногда и *βυθσός. К этимологии см. *E. Schwyzer* // Rhein. Mus. 81. 1932, с. 203; *Frisk*, I, с. 275—276; *Chantraine*, I, s. v. В связи с названиями Визáнтия, Геллеспонта (: Гелла), Мраморного моря уместно напомнить византийское сказание о *Гил*(*л*)*е*, *Гел*(*л*)*е*, приводимое Аляцием в его трактате «De quorundam graecorum opina-tionibus» (ср. также «Περὶ τῆς Γιλλοῦς» Михаила Пселла). Демоническое вредоносное женское существо вынуждено назвать свои тайные имена и тем самым лишиться своей злой силы. Среди этих имен: 1-е — Γυλοῦ..., 3-е — Β υ ζ ο ῦ, 4-е — Μαρμαροῦ...». В XVII в. Котельер («Monumenta ecclesiastica graeca» I, с. 149, 744—745) попытался объяснить эти имена. Так, Βυζοῦ он выводил из βύζω, βυζαίνω 'сосать' (т. е. Βυζοῦ — 'сосущая из человека кровь, силы'), Μαρμαροῦ — из μάρμαρος 'белый' и т. п. С этими объяснениями, естественно, можно не соглашаться, но едва ли можно пройти мимо связи этих имен с номенклатурой этих мест.

[65] Ты, унаследовавший Рим, святой Первосвященник, | Узнай, какой п о т о п о г н я на В и з а н т и ю хлынул: | Он залил весь ромейский мир...» — в «Плаче о падении Константинополя» (XV в.) анонимного автора. Ср. гераклитовский ἐκπύρωσις.

[66] Ср. интерпретацию трезубца Посейдона, прародителя Визáнтия, как образ огня в воде, см. *C. Scott Littleton*. Указ. соч.

[67] Ср. *G. Dumézil*. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949, с. 103 и сл. — Не случайно, что городу бездны Визáнтию, возникшему на самом краю Европы как окно в

Азию, которая именно здесь ближе всего подходит к Европе, в историософской традиции уподобляется другой город — Петербург, Петрополь. И он — столица над бездной, на краю *своего* царства, окно в Европу, в *чужое* царство («пограничность»). И он, как Константинополь, носит имя своего державного создателя. И ему предсказан роковой катаклизм и забвение его имени («А какое ж имя, дядя, | Было городу тому?» || «Имя было? Да *чужое*, | Позабытое давно, | Оттого что не родное — | И не памятно оно». М. А. Дмитриев «Подводный город»). Мотив бездны, надежно укрытый в имени Визáнтия, здесь выходит наружу и становится лейтмотивом, основной темой — «Не так ли ты над самой бездной...» у Пушкина или не раз у Блока. Ср.: «...страшная злоба на Петербург закипает во мне, ибо я знаю, что это поганое, гнилое ядро, где наша удаль мается и чахнет, окружено такими безднами, такими бездонными топями, которых око человечье не видело, ухо — не слышало... знаю, знаю, что там, долго еще там ветру визжать, чертям водиться, самозванцам в кулаки свистеть!» (из письма к Е. П. Иванову от 25 июня 1905 г.). И огонь здесь тоже не отделим от воды и от Змея, символа бездны: Но торжеством победы полны | Еще кипели злобно волны, | Как бы под ними тлел огонь (Пушкин) или: Сойдут глухие вечера, | Змей расклубится над домами. | В руке протянутой Петра | Запляшет факельное пламя (Блок). Ср. *С. С. Аверинцев.* Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 152—154.

[68] Ср. статью о структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» (Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, с. 43 и сл.).

[69] Основные варианты собраны в кн.: *П. Бессонов.* Калеки перехожие. Сборник стихов. Т. I. М., 1861, с. 269—378 (16 списков); *В. Баренцев.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860, с. 11—39 (5 списков); ср. также *Е. А. Ляцкий.* Стихи духовные. СПб., 1912, с. 7—16 и др.

[70] См. *В. Мочульский.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

[71] О Бундахишне см.: Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2. Straßburg. 1895—1904 (работы E. W. West'a, A. V. W. Jackson'a); *J. C. Tavadia.* Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig, 1956, c. 74—82 и др. Основные издания (индийского и иранского, или Большого Бундахишна): *N. L. Westergaard.* Bundehesh. Liber pehlevicus e vetustissimo codice Havniensi descripsit duas inscriptiones regis Saporis primi adjecit. Havniae, 1851; *F. Justi.* Der Bundehesh zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen. Leipzig, 1868; *E. T. D. Anklesaria.* The Bundahishn. Bombay, 1908.

[72] Можно было бы высказаться определеннее, если бы не допустимость других сходных текстов, оказавшихся утраченными.

[73] Иранский Бундахишн разделен на 46 глав; Бундахишн, используемый индийскими парсами, привезенный и изданный в 1771 г. Анкетилем Дюперроном, насчитывает около 13 000 слов.

[74] См. *Б. Э. Бертельс.* История персидско-таджикской литературы // *Б. Э. Бертельс.* Избранные труды. М., 1960, с. 195. — Здесь же проницательно, хотя без какой-либо аргументации, Бундахишн называется зороастрийской «Голубиной книгой». Ср. также *J. Rypka.* Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959, c. 41 и сл., 50 и сл. и др.

[75] Кстати, эти последние значения, развивающиеся в словах этого корня, хорошо объяснили бы постоянную формулу Голубиной книги: *Которая у нас земля всем землям м а т ь* (*гора всем горам*, *город — городам*, *древо всем древам* и т. п.). Особенно интересно соответствие *Которое у нас море всем м о р я м м а т ь* и отмеченного выше геродотовского μήτηρ τοῦ Πόντου (IV, 86), укорененного в соответствующей фразеологии.

[76] *Chr. Bartholomae.* Altiranisches Wörterbuch, c. 967—968.

[77] Интересно, что в ряде этих примеров или в других производных от того же корня появляются значения 'наследие', 'наследство', 'семья', 'дом' и т. д., подчеркивающие идею надежности, преемственности, прочности и т. п. — вопреки первоначальным смыслам. Такого рода эволюция допустима и для названия Βυζάντιον.

[78] Об отличии этого глагола от других глаголов творения (*θwars-*, *kərənt-*, *taš-*) см. *A. V. W. Jackson.* — В кн.: *H. T. Peck.* Semitic Theory of Creation. Chicago, 1886, c. 25—27; Он же // Grundriß der iranischen Philologie, Bd. 2, c. 672—673 и др.

[79] Ср.: *Baga vazarka Auramazdā hya imām būmim a d ā hya avam asmānam a d ā hya martiyam a d ā hya šiyātim a d ā*... Накш-и-Рустам; *hauv Dārayavaum xšāyaθiyam a d a d ā.* Дар. Персеп. d. 1.

[80] О чем ср. *J. Darmesteter.* Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire. I—III. Paris, 1892—1893.

[81] Нельзя исключать, что сходный процесс мог быть пережит и в любопытном описании: Приходит к нему [Вавиле] ... ангел Г о л у б ь ... прилетел с ангелом ... Тебя Бог наградил, ты будешь Вавило-скоморох, голубиный б о г! (см. СРНГ. Вып. 6, 1970, с. 337). В некоторых вариантах Голубиной книги также появляется *голубь* с единственной целью — оправдать название текста. *Голубиный бог* этого отрывка типологически вполне мог бы быть аналогом др.-инд. *Áhi Budhnyà* 'Змей *Глубин*', понимаемому как божество и, следовательно, допускать реконструкцию **Глубинный бог*. Разумеется, гипотетично.

[82] К *будни*, *буденный* см. «Этимология 1974». М., 1976, стр. 12—43. Сам мотив Книги как собрания ответов на вопросы мироздания является характерной иранской идеей.

1978

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ СООТВЕТСТВИЯХ ОДНОМУ БАЛТИЙСКОМУ МИФОЛОГИЧЕСКОМУ ИМЕНИ:

балт. *Puš(k)ait-* : др.-инд. *Pūṣán*, др.-греч. Πᾶν

Прусское божество Puš(k)ait — как в том, что касается его природы, так и в том, что связано с его именем и индоевропейскими истоками, — продолжает оставаться наиболее загадочным элементом прусского пантеона. При исследовании последовательностей богов в списках недавно было установлено [1], что: 1) это имя появляется во второй половине списков, как правило, в самом конце; 2) обычно вслед за этим именем идут Barstukai и Markopole, которые замыкают списки и, строго говоря, являются не божествами, а духами, находящимися в распоряжении Puš(k)aits'а; 3) ближайший сосед Puš(k)aits'а в списках — Aušauts; иногда он и только он отделяет Puš(k)aits'а от Barstukai и Markopole; 4) вместе с Aušauts'ом, Pilvits'ом и Pergrub(r)ius'ом Puš(k)aits образует некий замкнутый уровень мифологической системы, противопоставленный как высшим богам (Perkuns, Trimps, Patols-Bardoits), так и царству духов. Семантически уровень, образуемый упомянутой четверкой богов, реализует последовательность ступеней перехода от природы к культуре и человеку. Puš(k)aits вместе с Pergrub(r)ius'ом противопоставлены Pilvits'у и Aušauts'у по признакам д и к и й — к у л ь т и в и р о в а н н ы й и п р и р о д а — ч е л о в е к; Puš(k)aits противопоставлен Pergrub(r)ius'у как л е с — п о л ю [а Pilvits — Aušauts'у как б о г а т с т в о (материальное) — з д о р о в ь ю, моральной норме]. Эти выводы служат исходным основанием для дальнейших разысканий, связанных с установлением происхождения Puš(k)aits'а.

Прежде всего необходимо привести тексты старых источников, в которых упоминается Puš(k)aits и сообщаются сведения о нем [2].

В «Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung mit sambt andern Ceremonien, so sie tzu brauchen gepflegeth» (1547) Puš(k)aits характеризуется как божество земли, находящееся под священной бузиной: Puschkayts[3] der Erden Gott vnter dem heiligen holtz des Holunders[4] (LPG, 246). Там же, в специальной главке, посвященной этому божеству («Der erden Gott Puschkaytus». LPG, 251—252), содержатся ценные сведения о ритуале:

Dieser[5] hat seine wonung In der erden vnter dem Hollunderbaum. Das holz halten sie groswirdig und heilig. Da tragen sie brot vnd bier vnd andere Speise vnder den baum vnd bitten Inen, das er seinen Markopolan erleuchten vnd seine Parstucken (die kleinen menlin) In Ire Scheuren senden wolle, das sie Getreide darein bringen vnd was sie darein gebracht haben woll wollen verhueten.

Auf die nacht setzen sie In die scheuren einen tisch bier vnd brot, gesottenes und gebrottenes kese vnd potter darauff vnd ruffen sie zu gaste vnd schliessen die scheune feste zu. So sie darn am morgen finden verzerte speise, da frewen sie sich sehr vnd was speise am meisten vorzeret worden, so wie wiederumb heiligen, des thuen sie am meisten auff den tisch vnd glauben, das durch die götter Ir getreide gemehret wirdt.

Особенно характерно соседство Okopirms'a, небесного бога, и Puš(k)aits'a — земного бога, в тексте одной из следующих глав, где речь идет о ритуале обнаружения вора (LPG, 259—260).

Ist imands bestolen,
der sucht einen waidler, es sei weib oder mann. Das thun so woll die Deutschen als die Preussen vnd den waidler aber zauberer heist man auch einen Segnoten vnd halten Inen In grossen ehren, auff das er nicht Imands aus seinem Krame etwas beibringe, das Ime möchte schaden an vich oder gesundheit. Diese Segnoten sein gemeinlich lam arm blint vnd können Inen selbs nicht helffen. Wann man sie fraget, warumb sie Inen nicht selbset mögen helffen, ist ir antwort, Ir Gott wills also mit Inen haben. Item dieser Segnot ruft an des himmels Gott Ockopirmum vnd den Gott der Erden Puschkaitus vnd vormanet sie, das dieser dieb nicht müsse über die grenitze kommen. Item er nimpt zwo schusseln vnd der bestolen Ist, leget zwene pfennige darein, einen vor den dieb vnd den andern vor sich. Der waidler macht ein Creutz + mit kreiden In die schussel. Auf welchen ort der diebspfennig stewert, des weges ist er gelauffen, es sei Suden Westen Norden oder Osten. Da spricht er dann, da must du Inen suchen. Vnd so mus der, so bestolen ist, bier lassen holen, das segnet er alzo. Er nimpt einen stul, setzet sich vnd nimpt ein schussel oder schalen, geust die voll biers vnd setzet ale auff die erden, sihet gen himmel, hebt seine hende auff vnd spricht: O du mechtiger Gott des himmels vnd des gestirnes, durch deine krafft vnd macht gebeut deinen knechten, auff das dir deine Ehre nicht entzogen werde, das dieser Dieb nicht möge Rast noch Ruhe haben, es sei dann, er komme wider vnd bringe was gestolen Ist. Das nennet er dann. So

hebet er die schalen auff und sihet In das bier. Ist ein blasen auf dem biere, so ist sein gebet erhöret worden; ist aber kein zeichen, da seufft er die schalen aus vnd geust wider ein vnd thut alz vor, bittende den andern Gott des E r d r e i c h s. Das macht er so oft, bis Ime die Teuffelischen götter ein zeichen von der blasen auff dem bier geben. Darnach beschleust er mit dem heiligen Namen Jesus, vnd spricht: Im Namen des Vaters + vnd des Sones + vnd des heiligen geistes + (Sihe du böser wicht, wie setzest du den Son Gottes zu einem Knechte der Teuffel)...

В «De Sacrificiis Et Idolatria Borvssorum, Liuonum, aliarumque uicinarum gentium» (1563) Яна Малецкого (Joannes Maeletius) сообщается (LPG, 294—295):

...In hoc sacrificio Sudini, Borussiae populi, apud quos succinum colligitur, c a p r o l i t a n t, sicut in eligia tua ad Bembum scribis. L i t a n u i uero ritus est talis. Congregato populi coetu in horreo, adducitur c a p e r, quem Vurschaytes, illorum sacrificulus, mactuturus imponit uictimae utramque manum inuocatque ordine daemones, quos ipsi Deos esse credunt, uidelicet: Occopirnum, deum c o e l i et t e r r a e... P u t s c a e t u m, deum qui s a c r o s l u c o s t u e t u r; Auscautum, deum incolumitatis et aegritudinis; M a r c o p o l l u m, deum m a g n a t u m et n o b i l i u m; B a r s t u c c a s, quos Germani E r d m e n l e n, hoc est, s u b t e r r a n e o s uocant. His daemonibus inuocatis, quotquot adsunt in horreo, omnes simul e x t o l l u n t c a p r u m, s u b l i m e m q u e tenent donec canatur hymnus. Quo finito, rursus demittunt ac sistunt c a p r u m in t e r r a m... Hac conciuncula ad populum habita, ipse mactat uictimam, sanguinemque patina exceptum dispergit. Carnem uero tradit mulieribus eodem in horreo coquendam. Hae interea, dum caro coquitur, parant e farina s i l i g i n e a p l a c e n t a s, quas non imponunt in furnum, sed uiri focum circumstantes, hinc illinc per ignem iaciunt absque cessatione, tamdiu quoad illae indurescant, et coqunatur. His peractis, epulantur atque helluantur tota die ac nocte usque ad uomitum, Ebrij deinde summo mane extra uillam progrediuntur, ubi reliquias epularum, quae remanserunt, certo in loco terra operiunt, ne uel a uolatilibus, uel a feris diripiantur. Postea dimisso coetu suam quisque domum repetit. Caeterum ex omnibus Sarmatiae gentibus supra nominatis multi adhuc singulari ueneratione colunt P u t s c a e t u m, qui s a c r i s a r b o r i b u s et l u c i s praeest. In s u b a r b o r e S a m b u c o d o m i c i l i u m h a b e r e creditur. Huic passim homines superstitiosi litant pane, cereuissia, alijsque cibis s u b a r b o r e S a m b u c o positis, praecantes a P u t s c a e t o, ut placatum efficaiat M a r c o p o l u m, deum m a g n a t u m et n o b i l i u m, ne grauiore seruitute a dominis ipsi premantur; utque sibi mittantur B a r s t u c c a e, qui (ut supra dictum est) s u b t e r r a n e i uocantur. His enim daemonibus in domo uersantibus se fieri credunt fortunatiores, eisque collocant uesperi in horreo super mensam, mappa stratam, panes, caseos, butyrum et cereuisiam; nec dubitant de fortunarum accessione, si mane reperiant cibos illic absumptos. Et si quando intactus cibus in mensa remanet, tunc magna anguntur cura, nihil non aduersu metuentes.

В изданном в 1582 г. в Кенигсберге фундаментальном труде М. Стрыйковского «Kronika polska, litevska, żmudzka i wszystkiej Rusi...» есть специ-

альный раздел о языческих ритуалах русских, поляков, жемайтов, литовцев, латышей и пруссов (гл. IV, с. 144—163), представляющий собой компиляцию ряда предыдущих источников (см. с. 330—332). Поскольку, однако, сам Стрыйковский застал еще живые формы языческих культов у балтийских народов[6], его показания также имеют определенный вес. Интересно, что в «Хронике» наряду с верховным богом Prokorimos'ом (Okopirms) и богом земли Ziemiennik'ом, для которого держали змей, откармливаемых молоком, и приносили в жертву черных кур, упоминается и Puschaitis, бог земли, живущий в бузине. Сообщается, что ему чаще всего приносят жертвы и к нему обращаются с молитвой под деревом бузины, которое тем самым становится самым святым из деревьев. Под него кладут обычно хлеб и пиво и т. п. (со ссылкой на уппсальского архиепископа Олафа Магнуса). Еще интереснее те факты, которые Стрыйковский «видел собственными глазами» в Курляндии, Лифляндии и Самландии и в некоторых местах на морском побережье (Жемайтия, окрестности Инстербурга и др.). Польский хронист сообщает о вере местного населения в черта Пушайта, живущего в бузине, о дважды в год устраиваемом в его честь празднике и о деталях соответствующего ритуала: установление стола в риге, положение четырех хлебов, вареного и жареного мяса, сыра и масла, запирание риги и т. п. Далее Стрыйковский сообщает, что в ряде мест Пруссии жители продолжают считать бузину священным деревом, с которым связаны чудесные подземные люди (krasni ludzie) ростом с локоть[7]. Ночью, при луне, эти последние часто показываются, особенно больным. Главный из двух праздников приурочен к началу октября, когда уже собран весь урожай. Описание этого праздника, связываемого Стрыйковским с Ziemiennik'ом и весьма напоминающего праздник в честь Pergrub(r)ius'а в то же время года, дано дважды — в «Хронике» и в «Sarmatia Europaea» с приведением, в частности, ценных обращений к божеству во время праздника (LPG, 334).

Agrestis turba in Samogitia sacrificium quoddam solennesque epulas gentili more sub finem mensis Octobris collectis frugibus quotannis celebrant hoc modo. Ad locum convivio aepulisque sacris delectum omnes cum uxoribus liberis et servis conveniunt mensam feno supersternunt, desuper panes apponunt et ex utraque panis parte duo cervisiae vasa statuunt. Postea adducunt vitulum, porcum et porcam, gallum et gallinam, et caetera domestica jumenta, ex ordine mares et femellas. Haec mactant gentili more ad sacrificandum hoc modo. In primus augur sive incantator quispiam verba quaedam proferens animal verberare baculo orditur, deinde omnes qui adsunt jumentum per caput pedesque baculis verberant, postea tergum, ventrem et caetera membra concutiunt, dicentes: Haec tibi o Ziemiennik deus (sic enim illum daemonem agrestis turba appellat) offerimus gratiasque tibi agimus, quod nos hoc anno incolumes et onmibus abundantes conservare dignatus es; nunc vero te rogamus, ut nos quoque hoc anno presenti

fevere, tueri ab igne, ferro, peste et inimicis quibuslibet defendere digneris. Postea cornes jumentorum ad sacrificium mactatorum comedunt et ab unoquoque ferculo, antequam comedant, portiunculam amputant et in terram omnesque angulos domus projiciunt, dicentes: «Haec tibi o Ziemiennik nostra holocausta suscipe et comede benignus». Omnesque tunc temporis lautissime solenniter et opipare aepulantur. Hic vero ritus gentilis et in Lituania Russiaque ab agrestibus quibusdam in locis observatur [8].

Стрыйковскому, как, впрочем, и Харткноху, Малецкому, Ласицкому, следовали и другие более поздние авторы, вплоть до середины XIX в. Некоторые из них, как С. Станевич, исходя из данных Стрыйковского, предлагали новые решения вопроса [9].

В сочинении Яна Ласицкого «Die diis Samagitarum caeterorumque Sarmatorum et falsorum Christianorum» (1615) также содержатся упоминания о Puš(k)aits'е (LPG, 362), в основном совпадающие со свидетельствами Малецкого:

In hoc sacrificio Sudini, Borussiae populi, apud quos succinum colligitur, caprum litant... Putscetum sacrorum lucorum tutorem... Caeterum ex omnibus Sarmatiae gentibus, Borussis, Livonibus, Samagitis, Russis, multi adhuc singulari veneratione colunt putscetum, qui sacris arboribus et lucis praeest. Is sub sambuco domicilium habere creditur... и т. п.

Поздние источники почти ничего не прибавляют к уже известным сведениям. Скорее, они затемняют более или менее достоверное ядро ошибками, связанными с техникой компиляции, переадресовками, неразличением отдельных балтийских традиций и т. д. Так, A. W. Hupel в «Topographische Nachrichten von Lief- und Estland» (Bd. 1—2. Riga, 1774—1782) сообщает имена «der lettischen Untergottheiten» (LPG, 509—510):

Mahjaskungs und Zeemneeks oder Zeenmiks sollen eine Art von Hausgötzen gewesen seyn; der letzte besonderlich über das Vasel und Vieh, daher sie ihm im Herbst von beyden sollen Opfer gebracht haben... Mehra-Deews oder Meſcha-Deewe, der Gott der Unthiere, sonderlich der Wölfe; Puſchkejs der Waldgott...

М. Преториус в «Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne» (1703) также немногословен в отношении Puš(k)aits'а (LPG, 531—532):

Zu den Himmels-Göttern gehören Occopirnus, Layme, Perkunas. Unter den Erd-Göttern sind Zemepattys Zemyne oder auch Zemele, Zemelukſztis, Puſszaitis... Viehgötter Wurſzkaitis, Iſzwambratis... Waldgötter Girstis, Bezdukkei, Jwullis... Glüksgötter als Kaukuczei, Bardzukkai, Markopete...

Несколько ниже (LPG, 542—543), где речь идет о *Barsdukkas*[10], сообщается, что «Diese Erdleute haben dem Puscaito dienen müssen». В связи с темой Puš(k)aits'a интерес вызывают и другие места — о «Barſtukkis oder Markopotis», Zemelukkas, Zemepattis, Zemyne (LFG, 544) и особенно о бузине (LFG, 526):

> Auſſerdem haben die alten Preuſsen noch andere Bäume, insonderheit der Hollunder heilig gehalten, unter welchem sonderliche Erdgötter, die sie Bezdukkai nennen, von welchen Wort andere Bazdųkkai machen, wohnen sollen. Gewiss ists, dass der Hollunder Baum von unterschiedlichen Nadrawen noch geschonet und gefürchtet wird, weil die Bezdukkai, die unter solchem wohnen, sollen den Menschen schädlich fallen. Ich halte davor, dass hie der Teuffel manche Illusiones den einfeltigen Leuten gemacht, doch dass er sich der Natur bedienet, denn aus Erfahrenheit hat mans, dass unter einem Hollunderbaum zumahlen im Vorjahr und wenn er blühet, nicht gesund sey lang zu bleiben, oder zu schlaffen. In der Stadt Memel war ein Weibchen, so denn und wenn im Mittage unter den Hollunderbaum zu schlaffen pflag, selbige ward endlich davon sinnloſs, dero Cur der Sehl... denn Bezdas heist auff Preuſisch auch in Nadraven und Zalavonien ein Hollunder, Bezdukkai ſeynd, die so sich beym Hollunder auffhalten, oder bey ihnen seyn, sie handhaben etc.

Последние отзвуки Puš(k)aits'a обнаруживаются в мифологических трудах Ланге и Стендера (LPG, 618—619) в 70—80-х гг. XVIII в., ср. Puschkeitis, Putschkehties = Putscetus (Ласицкий); Puſchkeitis der Gott der grünen Hayne (von puſchķis, dim. puſchķitis ein grüner Strauss, St.; L.: 2 S. 243 der lett. Sylvanus, der Haynen Gott puskeitis Puschkejs. Ср. еще: Putſchkehtis = «der Gott der Lüfte und des Geflügels, der schnell wie ein Vogel schiesst» «so viel als putns-schautis Vogelschnele» St.

Собственно говоря, этими сведениями и исчерпывается все, что известно о Puš(k)aits'e. Лингвисты и специалисты в области балтийской мифологии почти ничего не прибавили к указанным выше описаниям[11]. Поэтому исследователю, пытающемуся решить загадку этого прусского божества, кроме приведенных выше данных (также требующих дополнительного критического анализа), приходится вовлечь в сферу своих интересов сходные образы индоевропейской мифологии и то, что известно из круга общих типологических аналогий, касающихся структуры мифологических систем и их отдельных элементов. И конечно, лингвистические данные. В известной мере справедливо утверждать, что при отсутствии других оснований с них естественнее всего начинать поиск, а при обилии внелингвистических данных языковыми критериями надежнее всего проверять результаты реконструкции в области мифологии.

Пытаясь найти в приведенных выше описаниях семантические основания для обозначения прусского божества основой *Puš(k)-ait-*, нельзя сразу же не

обратить внимания на связь этого божества с лесом, деревьями (...sacris arboribus et lucis praeest; ...sacros lucos tuetur; der Waldgott) и прежде всего с бузиной (Is sub arbore Sambuco domicilium habere creditur; ...Gott unter den heiligen Holz des Hollunders...). Из некоторых описаний можно даже сделать предположение, что пруссы могли само дерево бузины называть словом этого же корня — непосредственно или в качестве эпитета, подобно тому как Преториус соотносил название живущих под бузиной и управляемых Puš(k)aits'ом Bezdukkai со славянским словом для бузины (см. польск. *bez* и под.). В мифологических представлениях многих традиций бузина играет, как известно, выдающуюся роль, причем в ней обычно подчеркиваются ассоциации с комплексом плодородия и подземным царством, в частности, с его конкретными представителями. Данные о почитании бузины как священного дерева у пруссов (наряду с дубом) и о соответствующих ритуалах были приведены выше. Поэтому сам факт связи божества с бузиной не является неожиданным или исключительным. Точно так же не приходится удивляться и той исключительной роли в символике фольклорных текстов, которую играет ближайший ботанический родственник бузины калина (Viburnum opulus), ср. лит. *pùtinas* (лтш. *irbenājs*), название которой этимологически соотнесено с глаголом *pùsti* (*puñta*, *pùto*) 'вздуваться', 'пухнуть', 'вспухать' (ср. нем. *Schneeball* 'калина', т. е. 'снежный ком') [12].

Учитывая сказанное и соотнося его с фенологически важной прогностической ролью бузины (в частности, в Прибалтике), цветение которой приходится на конец мая — начало июня (переход от весны к лету), и с фитологическими особенностями этого растения («соцветие в виде метелки с пушистыми веточками» — обычное клише из ботанических описаний Sambucus nigra [13]; ср. Sambucus racemosa, т. е. 'кистевидная' и т. п.), — оказывается, что наиболее правдоподобно сопоставление названия прусского божества, живущего в бузине, *Puš(k)aits*'а со словами, обозначавшими 'украшение', 'убирание (покрытие) цветами' в балтийских языках; ср. лтш. *puškuôt*, *pušķuôt* 'schmücken' (eigentlich: mit Blumen zieren), *puškuôšana* 'das Schmücken', *pušķis*, *pušks* 'ein Blumenstrauss', 'ein Büschel überhaupt', 'eine Troddel?; der Schmuck überhaupt' (ME, XXVII, Hf. 1927, c. 438), *pusks*, *pusciņš* 'das Büschel', 'die Troddel' (ME, c. 428—429), *puškainis* 'ein Blumenkranz' (ME, c. 437) и др.; лит. *puškúoti* 'покрываться прыщами' ('зацвести'); *pùškas*, *pū̃škas*, *pùškulas*, *puškulỹs* 'оспина', 'прыщ', 'угорь', *puškanos* 'сыпь', 'прыщи' и т. п. Литовские факты ценны в двух отношениях — в формальном (ср. вокализм корня *u* : *ū* : *au*, *pauškulė̃* [14] = *pùškas*, *pū̃škas* и исход его *-šk-* и *-š-*, ср. *pùšė* 'оспина' : *pùškas* и под.) и семантическом (сохранение более специфического и, вероятно, архаичного круга значений, чем в латышском 'украшать', что позволяет реконструировать исходный пункт развития —

'вздутие', 'припухлость', 'пухлина' и т. п.). Именно семантические особенности литовских слов этого корня позволяют установить надежную двустороннюю связь между славянскими и индийскими (как и некоторыми иными) фактами. Ср., с одной стороны, слав. *pux-* (из **pous* : **pūs*)[15], отразившееся в русск. *пýхнуть*, польск. *puchnąć*, чеш. *puchnouti*, слвц. *puchnúť* и т. п. со значением 'пухнуть', 'набухать', 'надуваться', 'увеличиваться' и в ст.-слав. **пꙋхати**, с.-хорв. *пýхати*, словенск. *púhati*, польск. *puchać*, в.-луж. *puchać*, н.-луж. *puchaś* и т. д. со значением 'дуть' (ср. еще болг. *пуша* 'курю' и под.), что вводит все эти примеры в один ряд с др.-греч. φῡσάω 'фыркаю', φῦσα 'кузнечный мех', 'пузырь', лат. *pustula* 'пузырек', арм. *p'uk'* 'дыхание', 'дуновение', норв. *føysa* 'надуваться', др.-инд. *pupphusa-* 'легкое', *pupphula-* 'вздутие', *pupphuṭa* 'опухоль нёба' и под. С другой стороны, следует иметь в виду тот ряд случаев, который определяется значением 'цвести' ('цветение', 'цветок' и под.) и лучше всего представлен древнеиндийскими фактами: *púṣyati* 'цветет', 'кормит', 'усиливает'; *púṣya-* 'цветение', 'цветок'; *puṣyā́*, род растения (засвидетельствовано в AV); *puṣṭí-*, *púṣṭi*, *póṣa-* 'цветение', 'увеличение'; *púṣpa-* 'цветок'; *púṣkara-* 'цветок голубого лотоса'; возможно, *puṣkala-* 'обильный', 'сильный' и т. д.[16]

Для правильного понимания соотношения существующих близких или даже тождественных форм рассматриваемого корня в балтийских языках многое может дать анализ славянских слов, связанных с корнем **pyx-* (**pūs-* : **pous-* > **pux-*, см. выше). Хорошо сохранившийся набор значений ('дуть', 'надуваться', 'отдуваться', 'гордиться', 'украшать', 'наряжать' и под.) и возможность установления правдоподобных мотивировок переходов от одного значения к другим позволяют существенно уточнить круг слов в балтийских языках, входящих в ту же семью, что и разобранные выше примеры. Славянские примеры — такие как русск. *пы́хать*, *пыхте́ть*, болг. *пъхам*, словенск. *píhati*, чеш. *pýchati*, н.-луж. *pychaś* (ср. в.-луж. *puchnyć*) и производные от этого глагола **pyšnъ* 'гордый' (первоначально 'надменный', 'надутый'), особенно типа н.-луж. *pyšeńe*, *pyšeńka*, *pyšńańka*, *pyšńeńe*, *pyšnosć*, *pyšnidło*, *pyšny*, в.-луж. *pyšnosć*, *pyšny*[17] (ср. н.-луж. *pyšniś* 'убирать', 'украшать', 'наряжать', в.-луж. *pyšić* 'украшать' и под.) с идеей у к р а ш е н и я, н а р я ж а н и я, у б и р а н и я, — вполне проясняют этапы формирования лтш. *pušḱuôt* и под. Вместе с тем закрепление значений 'тяжело дышать', 'задыхаться', 'пыхтеть' в словах с корнем **pyx-* (русск. *пыхте́ть*, укр. *пиха́ти*, *пи́хкати*, болг. *пъхам*, н.-луж. *pychaś* и др.) заставляет и для балтийских языков установить связь между словами, родственными лтш. *pušḱuôt*, лит. *pùškas* и под. и такими словами, как лит. *pūškúoti* 'тяжело дышать', 'пыхтеть', но и 'ехать', 'брести' (по грязи, снегу), 'плыть' (с идеей з а т р у д н е н н о г о движения, иногда сопровождаемого характерными з в у к а м и, ср. лит. *puškénti* 'плескать'; 'ехать',

'брести', 'плыть', *pùškintis* 'плескаться', *pū̃škintis*, то же, *puškė́ti* 'стонать' [18] и т. п.); в свою очередь, эти же примеры убедительно демонстрируют связь лит. *puškė́ti*, *pūškúoti* с *pùsti* 'вздуваться', 'вспухать' и 'дуть', 'надувать' и т. д. Наличие инфикса *-n-* в презенсе (*pùsti* : *pum̃ta*) заставляет, конечно, вспомнить о слав. **pux-* : **pǫx-* (**pus-* : **puns*) и — более отдаленно — о др.-инд. *puṣ-* : *púṣya-* и *puṣṇā́-*.

Лит. *pùsti*, *pū̃sti*, лтш. *pùst* также имплицируют ряд употреблений, свойственных мифопоэтической сфере. Ср., например, лтш. *uguni pūst* 'раздувать огонь' [19], *pust tauri* (*taurē*), *ragu* (*ragā*) и т. д. 'дуть в трубу, в рог' [20]; *pùst* 'колдовать', 'ворожить', ср. *ja tas burt nemācēja, sāli /sālī/ pūst gan mācēja* BW, 20254; *pūšamie vārdi*, заговорная формула (ME, c. 451); *pūšļât* 'mit Beblasen, Anhauchen Zauberei treiben' [21], *pūšļuošanas vārdi*; *pūšļa*, *pùšļa* 'der mit Blasen Hokuspokus Treibende, Besprecher, Quacksalber', *pūšļaki* 'Zauberstücke...' [22] и т. п. Не исключено, что в конечном счете к тому же источнику, что и *pùst* 'колдовать', восходит русск. диал. *пýхтáрь* 'знахарь, заговаривающий болезни', *пухтáрка*, *пýхтáрить* 'заговаривать, лечить' (вятск.), ср. *пýхтать*, *пýхтосить* с тем же значением (но и 'тяжело дышать'), может быть, *пухтерѝ* 'причуды' (калужск.) [23] и др.

В связи с высказанным выше предположением, что прусск. *Puš(k)aits* могло быть обозначением бузины или ее определением, следует обратить внимание на лтш. *plūškoks* 'бузина', *plūšu koks*, то же [24]; ср. к первому члену *plušķis* 'лохмач', 'космач', *plūšķains* (о собаке), *pluska* 'лоскутья', 'лохмотья', *plūskât* и т. д., ко второму — *koks* 'дерево'. Таким образом, речь идет о близкой в звуковом и семантическом отношении паре *pūš(k)-* : *plūš-* [25]. Интересно, что сходная внутренняя форма слова, обозначающего бузину, широко представлена в самых разных языках.

В заключение лингвистических рассуждений существенно напомнить русскую фразеологию, связанную с весенним цветением растений и, в частности, бузины. Ср.: *опушаться*, *пышно цвести*, *распушиться* (о цветах, ср. *распушаться* : *распускаться*), *пушиться* и т. д. (ср.: *Черные кусты смородины о п у ш а ю т с я беловатым п у х о м р а с п у с к а ю щ и х с я сморщенных листочков*. С. Аксаков; *Надречные вербы р а с п у ш и л и свои... почки*; *С конца мая начинает п у ш и т ь с я б у з и н а* и т. д.). Интересно, что подобное употребление глаголов с корнем *пуш-* относится к растениям [26], животным и человеку (юноше) в определенный период их развития. Есть основания предполагать, что в этом значении глагол *пушиться* был некогда техническим понятием, которое предшествовало развитию ряда других, как правило, более метафорических понятий. При этом — в связи с рассматриваемой здесь темой — уместно помнить еще о двух сферах употребления слов с этим ко р-нем — эротическая фразеология (*запыхáть*, *запышáть* 'распаляться внезапно

страстью' Даль, I[4], стб. 1561; ср. *пышет страстью*; *запушить* — *запу́хнуть*[27], *пышка* в выражении *пышка да плешка*, также *пышка* = *плёха* и под.) и многочисленные названия растений — ср. *пуша́н* 'медвежье ухо', Verbascum thapsus, где *Verbascum* из **barbascus*, от *barba* 'борода', растение, о п у ш е н н о е[28] густыми кистями желтых цветов; *пуша́н* 'ключ-трава', Botrychium lunaria от βοτρυχιον 'гроздь', 'кисть'[29], растение, спорангии которого собраны в виде разветвленной метелки; *пушни́к* 'одуванчик'[30], Taraxacum (Dens Leonis); *пуши́ца*, Eriophorum; *пу́шки* 'богатинка', Erigeron acris; *пу́шки* 'котовник', Trifolium arvense; *пу́шка* 'дягиль' (Angelica) Archangelica; *пу́хлина*, род болотной травы; *пухля́к*, *пухлячо́к* 'волчье лыко', Daphne Mezereum; *пухля́нка* = *пушни́к*, *пухо́вник* 'колюка', 'дивосил белый' и др.; ср. также *пушное жито*, *пушной хлеб*, *пушни́ца* (Даль, III[4], стб. 1427—1432) и т. д.[31] В использовании этого корня в названиях растений славянские языки наиболее сходны с балтийскими и индоарийскими.

Уже на этом этапе исследования допустимо и оправданно сопоставление прусского божества Puš(k)aits'a с древнеиндийским Пушаном (*Pūṣán-*), богом, первоначальная природа которого до сих пор остается неразгаданной[32], несмотря на достаточно обширное количество текстов, посвященных ему в ведийской литературе, и многочисленные исследования о нем[33]. В этой статье основной интерес автора — в выяснении природы прусск. Puš(k)aits'a; поэтому здесь и не следует искать разрешения загадок, связанных с Пушаном. В Пушане автора привлекают прежде всего те черты, которые помогают связать его с Puš(k)aits'ом, во-первых, и тем самым прояснить природу его, во-вторых. Вместе с тем есть убеждение в том, что если это сопоставление окажется правильным, то его результаты не могут не повлиять и на понимание ранних этапов формирования Пушана в ведийскую и даже доведийскую эпохи[34]. При сравнении Пушана и Puš(k)aits'a следует, однако, постоянно иметь в виду п р и н ц и п и а л ь н у ю о г р а н и ч е н н о с т ь ожидаемых результатов в том, что касается внешнего, так сказать, материального подобия сравниваемых мифологических персонажей. Речь может идти лишь о внутреннем подобии генетически связанных и диахронически изофункциональных элементов. При сопоставлении столь далеко разошедшихся элементов (Пушан засвидетельствован с конца II — 1-й пол. I тыс. до н. э., тогда как Puš(k)aits — с середины XVI в.) единственным надежным средством, позволяющим соединить разошедшиеся моменты, являются, видимо, языковые данные, связанные с соответствующей мифологической мотивировкой наименования. Именно это и позволяет говорить о генетическом единстве Пушана и Puš(k)aits'a.

Др.-инд. *Pūṣán* [морфонологически *Pūṣ-án*, ср. *Puš*(*k*)*aits* = *Pūs*(*k*)] предполагает корень *pūṣ-*, обычно соотносимый с тем же корнем в глаголе *puṣ-*

(*púṣyati*, но и *puṣṇā́ti* в эпическом и классическом санскрите)[35] 'цвести', 'процветать', 'кормить', 'питать'; 'усиливать', и суффикс деятеля *-an* (ср. *rā́jan* : *raj-*, *takṣan* : *takṣ-* и под.). Таким образом, *Pūṣán* можно понять как обозначение того, кто связан с цветением, ростом, кто заставляет цвести, расти (ср. *poṣayitnu*. RV, III, 4, 9; IV, 57, 1), кто питает (ср. *póṣa* 'цветение', 'увеличение', 'богатство', *poṣín-* 'питающий' в *bhūri-poṣin*, *sahasra-poṣín*; *poṣas* 'еда' в *viśvāyu-poṣas*, *póṣya-* 'хорошо накормленный', 'богатый' и т. п.)[36]. Иначе говоря, в основе имени лежит идея расширения, распухания, увеличения, столь часто используемая при обозначении богатства, достояния данного коллектива в непосредственном или опосредованном виде (ср. называние по этому принципу и самого коллектива, о чем см. в другом месте, или его божественного патрона). В таком случае становится еще более оправданной связь имени бога с вед. *pūṣaryá-* 'хорошо накормленный' (RV, X, 106, 5), позволяющая восстановить гетероклитические основы *pūṣ-an* : **pūṣ-ar* 'процветание', 'полнота' и под., сопоставимые с др.-греч. Πᾶν и πῦαρ (**pāus-on* : **pus-ar*)[37].

О бузине (и связанном с нею Puš(k)aits'е как символе плодородия и производительной силы) уже говорилось. Соответствующие ритуалы вызывания плодородия, увеличения урожая, соотнесенные с богами и прежде всего (самым непосредственным образом) с Puš(k)aits'ом, также уже были упомянуты (положение еды на стол и т. д., ср.: ...vnd glauben, das durch die götter Ir getreide gemehrt wirdt). Русские весенние взывания *Боже, роди жито пушистое* (чаще: *колосистое*, *ядренистое*, *густое*, *чистое*), учитывая ведийские обращения типа *radā pūṣéva naḥ sanim*. RV, VI, 61, 6 'открой (= роди) нам, как Пушан, дар (прибыль)' [т. е. **Pūṣan radā*...][38], делают возможной реконструкцию, хотя бы в самом общем виде, прусских молитв в таких вариантах, как **Puš(k)aite, dais geitin nūmans* 'Пуш(к)айтс, дай нам жито', **Deive, dais geitin nūmans* или даже **Puš(k)aite, radeis geitin nūmans* 'Пушкайтс, роди нам жито'[39]. Таким образом, не исключено, что структура подобных формул, относимых к индоевропейской древности, включала слова с корнями **puš-* и **rad-*. При этом слово с корнем **puš-* могло выступать как обращение (имя божества), прямой объект (ср. вед. *ágniṣomā... dhattaṃ suvīryam gávām póṣaṃ sváśvyam* RV, I, 93, 2) или определение прямого объекта (*роди жито пушистое*), а слово с корнем **rad-* — как обозначение действия (обычно в императиве). На основании таких фрагментов заговоров с обращениями к плодотворящим ветрам, как *Распушите, ветры буйные*... (любовные заклинания), однако, можно думать, что слова с корнем **puš-* употреблялись и как обозначение действия.

Аспект плодородия, урожая, богатства, обнаруживаемый в связи с Puš(k)aits'ом, весьма полно документируется в ведийских текстах, относимых к Пушану. Он умножает богатства[40], увеличивает (дает) имущество и силу[41],

приносит счастье [42], открывает сокровища [43], пищу [44], как-то связан с деревом kākambíra, называемым господином леса [45]; ему молятся о богатстве и сокровищах [46]; он связан с лошадьми [47]. Те же мотивы продолжаются и в других ведийских текстах. В связи с Пушаном говорят о росте растений (*...pūṣṇó... oṣadhīnāṃ róhiṣyāi*. Yajur-Veda, I, 3, 10, 1—2; не случайны последовательности *pūṣṇé óṣadhībhyaḥ prajā́bhyaḥ* — там же, IV, 2, 5, 6 'Пушану, растениям, существам'). Особенно часто возникает тема скота, пищи и их умножения, ср.: *kṣudrā́ḥ paśávo 'sṛjyanta pūṣā́ 'dhipatir āsīt* — там же, IV, 3, 10, 2, где Пушан выступает как повелитель мелкого скота (ср. еще IV, 4, 9, 1; V, 6, 12, 1; V, 1, 44, 12—13; Kāṭhaka Saṃhitā, VII, 2, 64, 10—11 и др.); *anáktu pūṣā́ páyasā ghṛtena | ánnasya bhūmā́ puruṣasya bhūmā́ | bhūmā́ paśūnā́ṃ...* AV, V, 28, 3 'Пусть Пушан помажет молоком, жиром. Полнота пищи, полнота человека, полнота скота...', ср. еще: *ihā gāvaḥ pra jāyaḍhvam | ihāśvā iha pūruṣāḥ | iho sahasradakṣiṇaḥ | api pūṣā ni ṣīdati*. AV, XX, 127, 12 — молитва об умножении скота, лошадей, людей. Ввиду того, что Puš(k)aits — «der E r d e n Gott», особую ценность представляет свидетельство, согласно которому «Пушан — это з е м л я» (Brāhmaṇa Taittirīya Saṃhita, VI, 1, 7, 6). Однако между Пушаном и Puš(k)aits'ом есть и более специфические совпадения, также относящиеся к идее плодородия. Прежде всего, одна из основных характеристик Пушана, резко отличающая его от других ведийских богов, связана с тем, что он ездит не с помощью коней, а с помощью к о з л о в; в качестве коней у него к о з л ы (ср. *ajāśva*. RV, I, 138, 4; VI, 55, 3, 4), ср. еще: *ā́jāsaḥ pūṣáṇaṃ ráthe niśrimbhā́s te janaśríyam | devā́ṃ vahantu bíbrataḥ*. RV, VI, 55, 6 'Die stolzierenden (?) Böcke sollen herfahren, zu Wagen den Gott Pūṣan bringend, durch welchen die Leute zu Ehren kommen'; *ajā́ anyásya váhnayo...* RV, VI, 57, 3; *ajā́śvaḥ paśupā́... īyate*. RV, VI, 58, 2; при жертвоприношении коня Пушан получил в качестве своей доли к о з л а: *eṣá chā́gaḥ puró áśvena vājinā puṣṇó bhāgó nīyate visvádevyaḥ...* RV, I, 162, 3 [48]. Связь Puš(k)aits'а с козлом столь же несомненна. В «Der vnglaubigen Sidauen ihrer bockheiligung mit sambt anderen Ceremonien...» глава «Wie sie den Bock heiligen» непосредственно предшествует главе «Der erden gott Puschkaytus» (ср. LPG, 250—251), а сам ритуал заклания козла обладает всеми чертами обряда вызывания плодородия, аналогичного тому, который связывается с Puš(k)aits'ом.

Wie sie den Bock heiligen

Item wan sie den Bock heiligen wollen, kommen vier oder sechs dörffer zusammen. Seind Ir viell, so kauffen sie einen Bollen und kommen alle in ein Haus. Da machen sie ein lang fewer; die weiber bringen weitzenmehl vnd teigen das ein. Den bock oder Bollen bringen sie vor den Wourschkaitî, der leget beide hende auff inen vnd spricht anruffende alle Götter, sie wollen annemen Ire fest

vnd heilig machen die fleisch vnd Brot, auff das sie wirdiglichen mögen begehen Ire heiligung. Die gotter nennet er wie oben vnd gibt itzlichem seine Ehre vnd was macht er habe. Darnach furen sie Inen in die scheuren, da heben sie den Bock auff, gehen alle vmbher. Der Wourschkaiti ruffet aber einmal alle götter an wie oben, vnd hat sich vmbschurzt vnd spricht: das ist das lobliche heilige gedechtnis vnserer Veter, auff das wir versönen den zorn vnserer Götter, vnd Sticht den Bock. Dae Blut lassen sie nicht auff die Erden kommen, sie sprengen darmite. Darnach schlachten Sie vnd thuen das fleisch in einen Kessel; die menner setzen sich vmb das fewer, vnd die weiber bringen den weitzenteig, machen darvon kuchen vnd geben sie den Mennern. Die werffen das vngebacken brot durch das flammige fewer einer dem andern zu, bis sie vermeinen, es sei genug gebacken. Darnach teilen sie das fleisch aus. Wenns gar Ist, fressen vnd sauffen sie aus hörnern die ganze nacht. Fruhe vor tage gehen sie alle vors Dorff, tragen mit sich knochen vnd brosen, alles was vorbliben ist. Das legen sie auff die Stette, da sie es pflegen hinzulegen vnd tragen alle Erden darauff vun huttens, das nicht thier oder hunde darbei kommen. Darnach scheiden sie zu hause vnd bevelhen sich den göttern. Vnd thuen dancksagung Irem Segnoten, den sie heissen Wourschkaiten mit grosser Ehrerbietung und Reuerentz.

Эти сведения вполне достоверны и могут быть подкреплены некоторыми другими источниками (ср. выше фрагмент из «De Sacrificiis Et Idolatria Borvssorum...» Яна Малецкого: ...c a p r o l i t a n t... и т. д.). Характерно также, что связь б у з и н ы с к о з л о м отмечена для целого ряда ритуально-мифологических традиций, а возможно, и языковых. Как известно, бузина относится к самым типичным представителям семейства жимолостных. В самом названии «жимолость», как убедительно было показано[49], кроется в первом члене название козы (**ghī-*, **ghei-d-*), а во втором **molz-tь* от **mḷzǫ* 'дою' (ср. польск. диал. *zimołza*, Lonicera xylosteum). Латинское название семейства жимолостных — Caprifoliaceae — также отсылает нас к обозначению козла (*căpĕr*).

В том, что бузина связывается с к о з л о м и они оба — с Puškaits'ом, а д у б — с животными иного типа[50] и с Perkuns'ом, вероятно, нужно видеть остаток старой мифологемы, отраженной в балтийской и славянской традиции во многих формах (сказка, колядка, сезонные песни, детские песни и игры, драматизованные ритуальные действа и т. п.). Суть этой мифологемы, если не входить в детали, лучше всего восстанавливается по действам типа словацкого «туроня» (*Turoň*) или — более широко — убийства козла (сбрасывания козла) у ряда славянских и неславянских народов (румыны, шведы и др.). Старый дед, «стрелок» (у него в руках лук и стрелы, палка или розга), убивает козла (козу), украшенного цветами, лентами, бубенцами, после чего хор п о е т о к о з л е (козе) [ср. Capro litant], принесшем его хозяину благополучие (до этого исполняется другая песня: *Где коза ходит, Там жито родит*... и т. д., см. выше)[51]. В основе этого сюжета лежит архаичная схема: Громо-

вержец, поражающий своего противника, и убийство противника (жертва) как залог урожая, здоровья, благополучия. В свете этой схемы обращение к богу неба (Okopirms) или его заместителю богу грома (Perkuns), с одной стороны, и к богу земли (Puš/k/aits), с другой стороны, и является той просьбой о двух благословениях — «благословении неба» и «благословении бездны», — которая регулирует жизнь человека в мифопоэтическом космосе.

Указанная мифологема в значительной степени объясняет и другие схождения. Ср. мотив спутанных, взлохмаченных волос и бороды Пушана (*...kapardínam...* RV, VI, 55, 2; *prá śmáśru haryató dudhod ví vṛtha yó ádabhyaḥ.* RV, X, 26, 7)[52], достаточно необычных для ведийских богов (исключая Рудру), в сопоставлении с уже приводившимися прусскими данными (ср.: ...denen der Bart bis an die Knie gehen solle... Diese kleine Erdleute mögen auch wohl einige wegen ihres langen Bartes Barsdukkas genennet haben...); ср. также обычай завивания божьей бороды, ср. также использование балт. *pūš-*, *plūš-* для обозначения чего-то пушистого, взлохмаченного, вздувшегося (см. выше). Другие мотивы более определенно связывают Пушана со стариком из мифологемы: беззубость (*deváḥ kárūḍatī* 'беззубый бог' о Пушане в RV, IV, 30, 24, как указывали уже Яска и Саяна)[53] и то, что каша — пища Пушана (он — *karambhā́d* 'едок каши' RV, VI, 56, 1; ср. *pūṣaṇváte te cakrmā karambhám...* RV, III, 52, 7)[54], возвращает нас к обычным образам ритуально осмеиваемого мифологического персонажа приапического типа, исчерпавшего свои мужские силы (ср. эротические ассоциации беззубого мужского рта, особенно подчеркиваемые противоположным образом vagina dentata)[55]. Ср. в «Бхагавата-Пуране»: «Пушан стал бездетным, едоком пищи, беззубым» (VI, 6, 41). Наличие у Пушана золотого топора (он — *hiraṇyavāśīmat.* RV, I, 42, 6), шила (*ārā.* RV, VI, 53, 5, 6, 8), стрекала (*áṣṭra.* RV, VI, 53, 9; 58, 2) сопоставимо с орудиями преследования козла (или козы) «старым дедом» в ритуальных действах.

Пушан имеет непосредственное отношение к двум важнейшим звеньям всего цикла плодородия — к свадьбе и к смерти, что характерно как раз для богов, соединяющих в себе небесный аспект (связь Пушана с солнцем слишком очевидна и хорошо изучена, чтобы здесь говорить о ней) с хтоническим[56]. Кстати, такое соединение двух начал, являющееся гарантией плодотворящих сил, достигается чаще всего в образе тех персонажей, которые изменили свой первоначальный топос [ср. изгнание противника Громовержца, бывшего некогда его ближайшим родственником (сыном?), с неба под землю или на землю]. Пушан вручает невесту жениху на свадьбе (он участвует в знаменитом описании свадебного ритуала — RV, X, 85)[57], женится на дочери Солнца, становится любовником (*jāra*) своей сестры (RV, VI, 55, 4, 5; ср. представление об инцесте как средстве увеличения плодородия) и

претендует на то, чтобы быть женихом (*didhiṣu*) своей матери (RV, VI, 55, 5). Вместе с тем он провожает умерших на дальнем пути к праотцам, о чем см. RV, X, 17, 3—5 и AV, XVI, 9, 2; XVIII, 2, 53. Отсюда — нередкое сочетание Пушана и Ямы, ср.: *yamáḥ pūṣā́smān pári pātu mṛtyóḥ*. AV, XIX, 20, 1 'Пусть Яма, Пушан защитят нас от смерти'. Не исключено, что те же функции могли быть присущи и Puš(k)aits'у. Такое заключение вытекает не только из типологических параллелей, но и из некоторых более частных указаний, — весенний и осенний праздники, посвященные Puš(k)aits'у и обычно совмещаемые во всем этом ареале с днями более свободного общения юношей и девиц (весной) и поминания умерших родителей (осенью); явно хтонические черты помощников Puš(k)aits'а, ведающих подземным царством, и т. д. Наконец, описания свадебных, похоронных и связанных с поминовением ритуалов, дошедшие до нас, — ср. главы «Von jren Sponsalien vnd vorlubnissen» и «Von den todten» (LPG, 253—258) из «Der vnglaubigen Sudauen» и часть из труда Малецкого, начинающаяся словами «Nunc de ritibus nuptiarum, funerum, et parentalium narrabo non minus ridicula quam supersticiosa...», — настолько близки по составу операций и соответствующих ритуальных элементов к ритуалам, связанным с Puš(k)aits'ом, что трудно думать о независимости явлений этих двух родов. Между прочим, в связи с этими ритуалами скрупулезно различаются две временны́е координаты — в е ч е р, когда солнце село, и р а н н е е у т р о, когда оно восходит, — хорошо известные и в связи с Пушаном в его ипостаси солнечного бога[58]. Интересно, что эти суточные координаты соотнесены (применительно к Пушану и к Puš(k)aits'у) с годовыми координатами (в е с н а — о с е н ь)[59]. Возможно, что с этим соотносима еще одна любопытная параллель. Как известно, Пушан — сын небесных двойников Ашвинов (ср. RV, X, 85, 14), они его родители (pitarau). В установленной в другой работе иерархической схеме прусского пантеона Puš(k)aits'у предшествуют два божества: Potrimps и Bardoits. Первоначально *Bardoits* могло быть эпитетом 'бородатый' (ср. прусск. *bordus*, лит. *barzdà*, лтш. *bãrda*, *bārzda*, а также лит. *barzdótas*, лтш. *bãrdaîns*, русск. *бородат*) к имени Patols'a-Pekols'a. Ср. у Симона Грунау об изображении пары богов из троицы (LPG, 195): das dritte bilde (sc. Patols) war ein a l t e r mahn mit einem l a n g e m g r o e n b a r d t — при том, что: das eine war wie ein man j u n g e r gestelt o n e b a r d t, gekronet mit s a u g e l e n und frolich sich irbot und der gott vom g e t r e i d e und hies Potrimppo. Из этих данных следует, что прусские божественные близнецы с т а р ш е Puš(k)aits'а и могли мыслиться как его р о д и т е л и (ср. Ашвины → Пушан), во-первых; что они представляют собой типичную пару близнецов, из которых один изображается как ю н о ш а, другой — как с т а р е ц, соответственно связанные с весной и жизнью и осенью и смертью, во-вторых; что именно парность этих персонажей дала основание

глоссировать их как *Castor* и *Pollux*, в третьих[60]. Характерно, что изображения прусских божественных близнецов находились на священном д у б е, что напоминает о связи культа близнецов в Риме с ficus Ruminalis. С другой стороны, Puš(k)aits находился в б у з и н е и был связан с к о з л о м, что также находит аналогию в древнеримском образе Nonae Capritinae, ср. название дерева caprificus.

В последнее время удалось установить, что и в иранских языках есть продолжения того же корня, который дал в древнеиндийском *puṣ-* (*puṣyati* и под.). Речь идет не только о таких случаях, как х.-сакс. *päta* 'сила'[61], пушту *ōrbūšē* 'ячмень' из **fra-pušyā*, ишкаш. *úrvъs*, зеб. *ərvēs*, сангл. *vərvēs*, *wərwēs*, йидга *yεršio* (?), н.-перс. *pōšīdan* 'одевать', 'покрывать'[62], но и об имени демона Апаоши (авест. *Daēuua Apaoša*, пехл. *'p'wš*), наконец правильно объясненном Б. Форсманом: *apaoša-* из *a* + *paoša* 'не имеющий цветения', 'лишенный процветания' (может быть, сюда же др.-инд. *apoṣe*. Vāj. Prātiś. 2, 42), ср. вед. *póṣa-* (см. выше)[63]. В восьмом яште Авесты (Tištar Yašt) рассказывается о поединке между Tištriia, божественной персонификацией известного созвездия, и дэвом Apaoša, выступающим в конском обличии. Tištriia, восхваляемый как даятель д о ж д я, в итоге схватки побеждает противника, и д о ж д ь орошает иссохшую землю[64]. Форсман же указал, что авест. *Tištriia*, обозначающему Сириус (α Canis maioris), соответствует вед. *tiṣyá* (**tištri̯a-* > **tiṣri̯a-* > **tiṣiya-*, по аналогии с **puṣiya-*), также обозначающее Сириус и, вероятно, некий божественный персонаж. Оба эти слова восходят к и.-е. **tri-stri̯os* 'относящийся к **tri-str-o-*', т. е. к созвездию из трех светил (возможно, речь идет о старом названии Пояса Ориона). Следовательно, ведийская пара *tiṣya* и *puṣya*, где *puṣya* может выступать как эпитет к *tiṣya*, имеет дело с теми же элементами, которые благодаря привативному *a-* противопоставлены в авестийском и образуют особый сюжет: *Tištri̯a* и *Apaoša*. Если эпитет, соответствующий вед. *puṣya*, был и в индо-иранском связан с *Tištriia*, то реконструируется пара **Puš-* (& **Tri-str-i̯a-*) : **A-puš-*, члены которой кодируют соответственно положительный и отрицательный члены оппозиции п р о ц в е т а ю щ и й — л и ш е н н ы й п р о ц в е т а н и я. Наконец, существенно подчеркнуть, что вскрытая связь ц в е т е н и я (как и цветов), п р о ц в е т а н и я со з в е з д а м и в индо-иранской мифопоэтической системе относится к числу известных сюжетов в мировом фольклоре (в частности, в варианте, где тот, кто подвергся наказанию, превращается в цветы, растения, ставшие культурными, и т. д. или, спасаясь от преследования, — в з в е з д ы); ср. также мотив сомы в лоне созвездий (*átho n á k ṣ a t r ā ṇ ā m eṣā́m upásthe sóma âhitaḥ*. RV, X, 85, 2)[65].

Древнегреческое отражение того мифологического образа, о котором можно судить по данным о Pūṣan'e, *Paoša'e, Puš(k)aits'e, представлено богом

лесов, пастбищ и скота, чтившимся преимущественно в Аркадии, Паном (Πάν, ср. аркадск. Πάονι). Сопоставление др.-греч. Πάν с др.-инд. *Pūṣán*, предполагающее более древнюю форму *Πᾱύσων[66], было предложено еще В. Шульце[67] и принято большинством специалистов. Несмотря на известную сдержанность в отношении этой этимологии, наблюдавшуюся в последние годы[68], и на наличие некоторых фактов, усложняющих картину[69], объяснение В. Шульце можно считать доказанным; во всяком случае, количество аргументов в его пользу все увеличивается. К лингвистическим доказательствам присоединяются теперь и показания сравнительной индоевропейской мифологии.

Подобно Пушану и Puš(k)aits'у, Пан связан с козлиным началом, о чем можно судить как по его художественным изображениям (ср., например, известную античную бронзовую статуэтку I в. до н. э., где у Пана козлиная борода и козлиные ноги, а в руках свирель), так и по поэтическим описаниям. У Пана не только козлиные ноги, но и два рога[70], курчавая, грязная шерсть, обильная борода, он страшен, и его лицезрение внушает ужас[71]. Ср. его характеристики в одном из Гомеровских гимнов «К Пану» (Εις Πανα):

Ἀμφί μοι Ἑρμείαο φίλον γόνον ἔννεπε, Μοῦσα,
αἰγοπόδην, δικέρωτα, φιλόκροτον... (1—2)
Πᾶν' ἀνακεκλόμεναι, νόμιον θεόν, ἀγλαέθειρον,
αὐχμήενθ'..(5—6)
..........................λαῖφος δ' ἐπὶ νῶτα δαφοινὸν
λυγκὸς ἔχει......................................(23—24)
Εκ δ' ἐτέλεσσε γάμον θαλερόν, τέκε δ' ἐν μεγάροισιν
Ἑρμείῃ φίλον υἱόν ἄφαρ τερατωπὸν ἰδέσθαι,
αἰγιπόδην, δικέρωτα πολύκροτον, ἡδυγέλωτα.
Φεῦγε δ' ἀναιξασα, λίπεν δ' ἄρα παῖσα τιθήνη
δεῖσε γάρ, ὡς ἴδεν ὄψιν ἀμείλικον, ἠϋγένειον (35—39)
...................................παῖσα καλύψας,
δέρμασιν ἐν πυκινοῖσιν ὀρεσκῴοιο λαγωοῦ (42—43)

Дети Пана Сатиры (οἱ Πᾶνες. Феокрит, Аристофан, Σάτυροι) были наполовину козлами, у них были козлиные уши, ноги, хвосты, иногда лошадиные, взлохмаченные, растрепанные волосы[72].

Также объединяет Пана с Пушаном и Puš(k)aits'ом отношение к животным и к растениям (лесу и полю): ...ὅς τ' ἀνὰ πίση | δενδρήντ' ἄμυδις φοιτᾷ χοροήθεσι νύμφαις... (Εις Πανα, 2—3)[73]; ...ἥ τ' ἔαρος πολυανθέος ἐν πετάλοισι | θρῆνον ἐπιπροχέους' ἀχέει μελίγηρυν ἀοιδήν (там же, 17—18), ср. в том же гимне «К Пану» о его отце Гермесе:

καί δ' ὅ γ' ἐς Ἀρκαδίην πολυπίδακα, μητέρα μήλων,
ἐξίκετ, ἔνθα τέ οἱ τέμενος Κυλληνίου ἐστιν.

Ἔνθ᾽ ὅ γε καὶ θεὸς ὢν ψαφαρότριχα μῆλ᾽ ἐνόμευεν
ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ..............................(30—34)

«Только тобою цветет почва земли бесконечной», — говорится о Пане в орфическом гимне; и там же — «В пастбищах и у ручьев ты пастухам покровитель»[74] (ср. выше — о Пушане — *paśupā*, о Puš(k)aits'e ...dann meinen sie Glück zu haben mit dem Vieh... LFG, 332; ...so kochen, braten, schmoren sie das Fleisch jenes zum Opfer getöteten Viehes ... LFG, 333, и о Zeemniks'e, отчасти смешиваемом с Puš(k)aits'ом: ...der letzte (scil. Zeemniks) besonderlich über das Vasel und Vieh, daher sie ihm um Herbst von beyden sollen Opfer gebracht haben». *Hupel*, LFG, 509). Обычные жертвоприношения Пану — коровы, козлы, ягнята, мед, молоко, виноградное сусло. В связи с описанным в Яште VIII поединком, где противники выступают в лошадином обличье, приобретает интерес изображение на кратере из Valle Trebba[75]: сатиры с лошадиными хвостами и ушами, но с двумя рогами на лбу. Ср., с другой стороны, изображение козлообразных бородатых существ в связи с мотивом осеннего урожая на знаменитой вазе элевсинского круга, хранившейся до войны в Дрездене[76].

Еще одна примечательная черта Пана — его отношение к музыке, пенью, пляске. Из тростника, в который превратилась нимфа Сиринга, вожделенно преследуемая им, была сделана свирель, названная в честь нимфы σῦριγξ. Любимое занятие Пана — игра на свирели (...τότε δ᾽ ἕσπερος ἔκλαγεν οἶον | ἄργης ἐξανιών, δονάκων ὕπο Μοῦσαν ἀθύρων | νήδυμον... 14—16), песни и пляски:

Σὺν δέ σφιν τότε νύμφαι ὀρεστιάδες λιγύμολποι
φοιτῶσαι πυκνὰ ποσσίν ἐπὶ κρήνῃ μελανύδρῳ
μέλπονται κορυφὴν δὲ περιστένει οὔρεος ἠχώ·
δαίμων δ᾽ ἔνθα και ἔνθα χορῶν, τότε δ᾽ ἐς μέσον ἕρπων
πυκνὰ ποσὶν διέπει..............................(19—23)
.........λιγυρῇσιν ἀγαλλόμενος φρένα μολπαῖς,
ἐν μαλακῷ λειμῶνι..............................(24—25)
Ὑμνεῦσιν δὲ θεοὺς μάκαρας καὶ μακρὸν Ὄλυμπον (27)[77]

В связи с этими характеристиками приобретают интерес поэтические импликации образа Пушана — он возбуждает поэтическое творчество (*sómāpūṣaṇāv ávataṃ dhiyam me... | dhiyam pūṣā́ jinvatu...* RV, II, 40, 5, 6), делает певцов проницательными (острыми) (*sáṃ naḥ śiśīhi bhurijor iva kṣuráṃ...* RV, VIII, 4, 16), возбуждает и помогает им (*ā́ tát te dasra mantumaḥ pūṣann ávo vṛṇīmahe yena pitṝ́n ácodayaḥ*. RV, I, 42, 5, ср. 6, 8; *rā́sva rāyó vimocana*. RV, VIII, 4, 16; ср. еще I, 138, 4; VI, 49, 8; 53, 10; 54, 9; 55, 1), передает певцу жертву (*utó sá máhyam índubhiḥ ṣád yuktā́ň anuséṣidhat | gébhir yávaṃ ná cakṛṣat*. RV, I, 23, 15). Не исключено — учитывая, что у балтов и славян ду-

дочки и свирели изготовлялись именно из бузинной трости, а также сообщения типа Pergrubrij hymnum canunt (LPG, 294)[78] и под., — что и Puš(k)aits разделял некогда указанную характеристику.

Выше приводились сведения (относящиеся к Мемелю) о роли бузины в связи со снами и дивинациями; существует и более распространенное представление об опасности сна под бузиной (особенно у детей и в полдень)[79]. С этим согласуются древнегреческие представления: сон в полуденное время под деревом или у источника опасен в силу того, что Пан (или Нереиды) может повредить человеку рассудок (чаще всего человек становится одержимым)[80], наслав на него тяжелый сон[81]. Пушан также связан со снами: он прогоняет дурные сны; ср. *devaḥ pūṣā vahad duṣvapnyaṃ parā vabad duṣvapnyam*. AV, 17, 26, 14.

Как и его древнеиндийское и балтийское соответствие, Пан также принадлежит к числу загадочных божеств. Эта загадочность состоит прежде всего в том, что Пан находится в наибольшей изоляции среди всех олимпийских богов, его сюжетные связи с другими божествами весьма слабы, и наиболее известная из них — музыкальное состязание с Аполлоном — скорее мотивирует эту изолированность, чем связывает Пана с другими богами. Отношение Пана к сфере природы (а не культуры), земного (а не небесного), растительного и животного (а не человеческого или не только его), прикосновенность к темным и иррациональным сторонам жизни, неотделимой от смерти, переходы от гнева к веселью и от них к грусти, — все это достаточно известные характеристики Пана, которые отчасти объясняют, почему этот архаичный персонаж индоевропейской мифологической системы столь поздно был включен в число олимпийцев[82], а будучи включенным, занимал среди них совершенно особое место. Эти же черты, как и языковое притяжение Πάν — πᾶν (πᾶς) 'весь', 'целый', 'всякий'[83], обеспечили именно Пану небывалую эволюцию от роли вегетативного духа, демона[84] до абстрактного символа целостности Вселенной в учении мистиков (ср. трансформацию игры на свирели в музыку мировых сфер). Нужно думать, что для индоевропейской эпохи разумно восстанавливать связь корня **Pŭ̄s-* (или его вариантов) с обозначением именно вегетативного, или териоморфного, духа типа прусского Puš(k)aits'a, а для еще более раннего периода — с обозначением соответствующей реалии[85].

В заключение — еще одно соображение, которое может иметь далеко идущие последствия. Поскольку в истории эволюции мифологических систем хорошо известны многочисленные примеры расчленения единого персонажа на два или несколько, выступающих сначала как функционально, локально или контекстуально обусловленные варианты, а потом становящихся независимыми членами системы, как и противоположные примеры синтезирования («склеивания») двух или нескольких мифологических персо-

нажей в единый член системы, и, наконец, примеры обмена характеристиками между мифологическими персонажами[86], — напрашивается предположение о неслучайности наличия наибольших сходств с данным персонажем у тех персонажей, которые связаны с ним в сюжете генетически и, что менее показательно, функционально. В этой связи особое внимание приобретает отец Пана Гермес (Ἑρμῆς). Привлечение к анализу этого образа не только уточняет круг функций, дублируемых Гермесом и Паном, но и позволяет наметить ряд дополнительных перекличек с теми мифологическими персонажами других традиций, которые исторически соотнесены с Паном, в данном случае — с Пушаном и Puš(k)aits'ом. Не вдаваясь в сколько-нибудь детальный анализ, стоит все-таки отметить несколько наиболее существенных схождений.

Тот факт, что Гермес был сыном Зевса и плеяды Майи, позволяет вспомнить об авест. *Tištriia*, обозначавшем противника Apaoša'и и, как можно думать, отце Paoša'и или родоначальнике Paoša'идов. Во всяком случае, отнесение слов корня **puš-* к *Tištriia*, первоначально «Три звезды», учитывая Плеяда → Гермес, достаточно симптоматично. Связь Гермеса с природой, то, что он выступал как бог скотоводства и покровитель пастухов, изобрел сирингу и музыку вообще, приносил людям ниспосылаемые Зевсом сновидения, с помощью магического золотого жезла (ῥάβδος, σκῆπτρον) погружал людей в сон или пробуждал их, был связан с подземным царством, куда он провожал души умерших (ψυχοπομπός, ψυχαγωγός, νεκροπομπός как его определения)[87], с дорогами и перекрестками, с вечерними и утренними сумерками[88], с магией и т. д., — все это объединяет Гермеса с Паном, Пушаном (к его связи с дорогами см. RV, I, 42, 1—3, 7; VI, 49, 8; 53, 1, 4; 54, 1, 2; VIII, 29, 6; X, 17, 5—6; 59, 7; AV, VI, 73, 3; Kāṭhaka-Saṃhitā, VII, 2, 64, 10—11; IX, 9, 112, 8 и др.)[89] и Puš(k)aits'ом, хотя и в разной степени, и позволяет с большей уверенностью говорить о едином первоисточнике всех этих образов. Некоторые характеристики Гермеса проясняют, возможно, более частные схождения. Так, связь культа Puš(k)aits'а с ритуалом поиска вора, кажущаяся на первый взгляд неоправданной и непонятной, приобретает бóльшую ясность при указании у Гермеса ипостаси покровителя воров, воровства, обмана[90] (а потом и торговли) и сходных мотивов (правда, с иной направленностью) в связи с Пушаном: он гонит волков (см. ту же функцию у Усеня и Ушас), воров и т. д.: *yónaḥ pūṣanun aghó vṛ́ko duḥṣ́éva ādídeśati | ápa sma tám pathó jahi//ápa, tyám paripanthínam muṣīvā́ṇaṃ huraścitam | dūrám ádhi srutér aja.* RV, I, 42, 2—3; отчасти та же тема продолжается и в следующем стихе (I, 42, 4), где Пушана призывают растоптать пятой оружие двуязычных клеветников: *tváṃ tásya dvayāvíno 'ghasansasya kásya cit | padā́bhí tiṣṭha tápuṣim.* Кстати, мотив топтания пятой косвенно вскрывается в именах прус-

ских богов *Po-trimps*, *Au-trimps*, ср. лит. *eik sau pu Trimpu!* и более явно в текстах типа: *где козел (коза) ногою, там жито копою* и под.; ср. болгарский танец «тéпане на земята»; интересно, что Пушан связан с проведением борозды (как и Индра; ср.: *índraḥ sī́tāṃ ní gṛhṇātu tā́m pūṣā́nu yachatu*... RV, IV, 57, 7) при том, что текст «*где козел* (*коза*) *ногою*...» приурочен к началу полевых работ, когда проводится первая борозда на поле. В других текстах намекается на роль Пушана в устранении обмана и самообмана; наконец, он освобождает от грехов (AV, 71, 112, 3).

Другой любопытный пример: дважды отмечаемый в году (весной и осенью) праздник Puš(k)aits'а и предположение о молодом и старом божестве в связи с анализом прусского изображения бога без бороды и бога с бородой (см. выше) могут быть соотнесены с двумя типами изображений Гермеса в древнегреческой скульптуре. Один из них — юный безбородый Гермес, лучше всего известный по римским копиям статуи работы Лисиппа (ср. также статуи Скопаса или Праксителя — Гермес с молодым Дионисом на руках), другой же, представленный в архаическом искусстве, — зрелый муж с длинной бородой. Интересно, что, когда утвердился образ бородатого Пана, исчез образ бородатого Гермеса, заменившись образом безбородого юноши. Не исключено, что в этом случае речь идет о связанных друг с другом явлениях. Непосредственная соотнесенность этих двух образов с общей идеей плодородия еще больше подчеркивается фаллическими мотивами, постоянно соединяемыми с Гермесом (ср. итифаллическое изображение на гермах [91]; кстати, на многих вазах Гермес рисуется в окружении сатиров, как и Пан). Учреждение Гермесом огненных жертв (именно он научил людей возжигать огонь на алтаре) и его общее отношение к огню (ср. также в орфическом гимне Пану: «...В космосе — Все ты всесильный, | ...также земле всевладыка, Также бессмертный огонь...»), видимо, следует иметь в виду в связи с культом огня у пруссов, о чем писалось в другом месте [92].

В общем контексте, реконструируемом в этой статье в связи с определенным кругом мифологических представлений, частные загадки и неясности отдельных индоевропейских традиций или получают решение, или приобретают несколько иной вид, а прежде изолированные факты начинают тяготеть друг к другу, намекая на возможность нахождения — при ретроспективном движении — и общего их источника.

Корректурные дополнения

1. О ритуальных гаданиях в Иванов день о женихе по распускающемуся цветку растения *пушки́* (то же — *богáтка*, ср. *бог* и мотив Пушан —

жених) см.: *И. Д. Фридрих.* Русский фольклор в Латвии. Рига, 1972, с. 55; ср. лтш. *Jāņa dienas puškošanās*, см.: *Šmits*, I, 1940, с. 703 и сл. — Ср. также название пшеничного хлеба *папу́шник* (см. выше соотношение оскск. *caria* 'хлеб' : лат. *Cerēs* — К окказиональным образованиям ср.: ...увидев кадета же, делался вдруг... очаровательным кудреяном, пушаном... *А. Белый.* Московский чудак. М., 1927, с. 61.

2. К семантике обрядов в день созвездия *puṣya* см.: *Т. А. Корвин-Кручковская.* К истории магических и колдовских приемов в Индии // Сб. МАЭ, VIII. Л., 1929, с. 205 и сл.

3. В образе Пана у Китса (Dread opener of the mysterious doors Leading to universal knowledge... «Endymion»), в частности, подчеркиваются те черты, которые затушеваны в античных источниках, но напрашиваются в связи с приведенными выше параллелями (Пушан и т. п.). Ср. также: *G. Hermansen.* Die Sage vom Tode des grossen Pan // Classica et mediaevalia, 2, 1939, с. 239 и сл.

4. В связи с балтийскими фактами ср. мифологизирующий образ бузины в «Золотом горшке» Гофмана: «Куст бузины зашевелился и заговорил: Ты лежал в моей тени, мое благоухание обдавало тебя, но ты не понимал меня...» и т. д. Ср. и «бузинную матушку» у Андерсена.

5. Недавно было высказано сомнение в связи *Pūṣan* и Πᾶν с др.-инд. *puṣyati* по причине краткости *u* в последнем слове. См.: *R. S. P. Beekes.* The Nominative of the Hysterodynamic Noun-Inflection // KZ, 86, 1972, с. 36—37. Автор предпочитает связывать указанные мифологические имена с *peh_2- > *pā- 'охранять', 'защищать', а в самих именах видеть и.-е. *peh_2-u-os, преобразованное в *peh_2-us-ōn. С лингвистической точки зрения это возможно, но не необходимо и — более того — уязвимее принятой этимологии. С точки же зрения семантики и мифологических мотивировок эта гипотеза лишена сколько-нибудь серьезных оснований.

Примечания

[1] См. статью автора «Заметки по балтийской мифологии» (Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 289—314).

[2] Цитируется по тексту: *W. Mannhardt.* Letto-Preußische Götterlehre. Riga, 1936 (далее — LPG).

[3] Вариант AB: *Puschayts.*

[4] Ср.: hollunders latine Sambucus C.

[5] Scil. Puš(k)aits.

[6] Ср. в связи с разделом «Litewscy i Żmodżcy Bogowie či byli osobliwi» заметку на полях: To y dziś w Zmodzi zachowuią.

[7] Ср. *мужичок с ноготок, борода с локоток* в связи с подземным царством в русских сказках.

[8] См. *A. Guagnini.* Sarmatiae Europeae descriptio... 1581, с. 60 ff. Ср. сходное место (со ссылкой на Guagnini) у Яна Ласицкого с несколько иными вариантами возглашений: — Haec tibi o Zemiennik deus gratias agentes offerimus, quod nos hoc anno incolumes conservaris, et omnia nobis abunde dederis, idem ut et in posterum facias, te oramus... Accipe o Zemiennik grato animo sacrificium, atque lactus comede (LPG, с. 358).

[9] Ср.: ...Zatem wyrazy Puskaitus i Puschkaitus oba przyjąć należy. Miejsce zaś obudwóch jeden wyraz Puscoetus podług ortografii łacińskiej pisany zastąpić może. Rzecz jest podobniejsza do prawdy że to jest bożek sławiański; mógł się zatem nazywać Puszczet, albo po mazursku Puscet (см.: *S. Stanewicz.* Mythologia prusko-litewska podług Hartknocha // *S. Stanevičius.* Raštai. Vilnius, 1967, с. 264 и др.

[10] Ср.: Was sonsten das Wort Barsdukkas betrifft, so mit den Besdukkis von den Historicis confundiret wird, ist zu merken, dass die Bezdukkai oder Barsedukkai sein sollen die kleinen und ihrer Meynung nach vergötterte Erdleute. Denn noch der einfeltige Nadrawer davor hält, dass die unter der Erden unterm Hollunder sich noch finden lassen. Dieselben beschreiben sie, dass sie gar kleyne Männlein seyn, denen der Bart an die Knie gehen solle, die gantze Persohn soll etwa eines Fingers lang seyn... Diese kleine Erdleute mögen auch wohl einige wegen ihres langen Bartes Barsdukkas genennt haben. Denn barzda heisst ein Bart und der einen grossen Bart hat nennen die Nadrawer auch noch Barsdukkas.

[11] Ср., однако, реконструкцию Буги: *Pūskait(a)s* или **Pū́skaitis*, в которой особенно существенна долгота первого ударного гласного. См.: *K. Būga.* Rinktiniai raštai. III tomas. Vilnius, 1961, с. 133.

[12] Не исключено, что слав. *kalina* родственно германским названиям бузины, ср. др.-в.-нем. *holuntar*, *holantar*, нем. *Holunder*, *Holder* из герм. **holana-* с суффиксом *-dra* нередко именно у названий деревьев (ср.: *Flieder*, *Heister*, *Rüster*, *Wacholder* и под.); к первой части ср. датск. *hyld*, шведск. *hyll* (из **hyln*). Интересны диалектные формы типа тюрингск. *Hū́lungr*, *Hū́landr*, нем.-семиград. *Hontr* (из **Holntr*), указывающие на начальное ударение. См.: *F. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 17. Auflage bearb. von A. Götze. Berlin, 1957, с. 314. Впрочем, именно такие связи слав. *kalina* оспариваются в последнее время рядом ученых; ср.: *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка, т. II. М., 1967, с. 168.

[13] *М. И. Нейштадт.* Определитель растений. М., 1963, с. 517 и др.

[14] Ср. еще лит. *pauškė́ti* 'пузыриться, вздуваться'.

[15] Ср. дублетные формы **pux-* : **pǫx-*, польск. *pęchać* и под. См.: *F. Sławski.* Oboczność *a* : *u* w językach słowiańskich // Slavia Occidentalia, t. 18, 1947, с. 266.

[16] Ср. *Mayrhofer.* KEWAi. Lief. 12, 1958, с. 316—318. — Об индоиранских продолжениях и параллелях к др.-инд. *púṣpa-* и *púṣya-* см.: *R. L. Turner.* Indo-arica I // BSOAS IX, pt. 1, 1937, с. 41—42. Ср.: *Он же.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan languages, s. v. *puṣyati*, *puṣpa* и отчасти: *B. Forssman.* Apaoša, der Gegner des Tištriia // KZ, Bd. 82, Hf. 1, 1968, с. 45 и сл.

[17] См.: *E. Muka.* Słownik dolnoserbskeje rečy, II. Petrohrad — Praha, 1926, с. 285—286; *Chr. Tr. Pfuhl.* Lausitzisch Wendisches Wörterbuch. Bautzen, 1968, с. 577 и др. Ср. также в.-луж. *pych, pycha* 'надутость', 'гордость' и 'убор', 'наряд', *pychota* 'надутость', 'гордость' и 'роскошь', 'убор', 'наряд' и под.

[18] Ср. при *puškėti-pukšėti* 'стонать', 'ныть', *pūkšėti* 'плескаться'; 'плыть', 'брести' (по воде); *pùkšti* 'покрываться сыпью (пузырьками)', *pũkšti* 'пыхтеть', 'тяжело дышать' и т. д.

[19] Ср.: *sit uguni, pūt uguni, nava labi istabā* BW, 13533, ср. пословицу: *Kas uguni puš, tam dzirksteles acīs skrien.* Ср. лит. *pūsti ugnį.*

[20] Ср. лит. *pusti dūdẽlę* и под.

[21] Ср. лтш. *es iemetu asu dadzi sava guovju laidarā, lai raganas nuoduŗas... telēniņus pūšļuodamas* BW, 32472.

[22] Лтш. *pūšlis* в сочетании *vīra pūšlis* 'маленький человек' возвращает нас к образу Barstukai (die kleinen menlin), помощников Puš(k)aits'а.

[23] Лит. *pušinėti* 'играть в жмурки' сюда не относится (оно связано с *pušìnė* 'метла из сосновых веток', *pušìs* 'сосна' и т. п.), несмотря на отчетливые мифологические ассоциации синонима этого слова *lauminėti*, ср. *laũmė* 'ведьма', *laũmės šlúota, laũmšluotė* 'омела' (т. е. 'метла ведьмы'), *laũmės júosta* 'радуга' (т. е. 'пояс ведьмы'), *laũmės pir̃štas* 'громовая стрела', 'белемнит' (т. е. 'палец ведьмы'), *laũmžirgis* 'стрекоза' (т. е. 'конь ведьмы') и т. д.; ср. *laũminti* 'неуклюже идти', 'тащиться' : *laũmė* при *pūškúoti* 'брести' и т. д. : *Puš(k)-ait-*.

[24] Одно из значений — 'Zwergholunder' (Sambucus ebulus); само же нем. *Zwergholunder* соотносимо по своей внутренней форме с прусскими представлениями о гномах Barstukai, живущих под бузиной.

[25] Другое название бузины (лтш. *pliẽderis*) заимствовано из ср.-н.-нем. *vleder*, ср. нем. *Flieder*; литовское название бузины *šeivãmedis* — при *šeivà* 'початок', 'цевка' и *mẽdis* 'дерево'.

[26] Ср. также *опу́шка* (в связи с лесом).

[27] Ср. у Пушкина: *Стала пухнуть прекрасная Елена, | Стали баить: Елена брюхата.* Ср. также *задуть* в специальном значении (лит. *užpū̃sti*, лтш. *uzpùst* и под.).

[28] Это слово также может рассматриваться и как технический термин ботанических описаний, ср.: «Стебель и листья более или менее опушенные; стебель равномерно опушен; научное название рода Verbascum..., по опушению» и т. д. (см.: *М. И. Нейштадт.* Указ. соч., с. 490).

[29] Ср. βότρυος 'гроздь', 'кисть винограда'; 'волнистая прядь', 'локон', 'ушная подвеска' (ср. *медвежье ухо*); βοτρυχ-ώδης 'кудрявый' и под.

[30] Ср. с.-хорв. *pušnák*, Lycoperdon bovista.

[31] Ср. названия грибов того же корня русск. *пуха́рка*, хорв. *puhara*, укр. *пушка* 'дождевик', русск. *пыхва, пыхалка, пы́хка, пыхканник*, чеш. *pychavka* 'дождевик' и под. (см.: *В. А. Меркулова.* Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967, с. 182).

[32] Ср.: «In this respect, Pūṣan may be regarded to be a particularly curious and enigmatic figure among the pantheon of the Vedic gods» (см.: *R. N. Dandekar.* Pūṣan, the Pastoral God of the Veda // New Indian Antiquary, vol. V, № 3, 1942, с. 49); «Pūṣan is

a curious and enigmatic figure» (см.: *A. B. Keith*. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, I. Cambridge. Mass., 1925, с. 106).

[33] См.: *N. Flensburg*. Bidrag till Rigvedas Mythologi Om Goden Pūṣan i Rig Veda // Lunds Universitas Årsskrift. N. F. Afg. i V, № 4, 1909, с. 1—49; *E. Siecke*. Pūshan // Mythologische Bibliothek, Bd. VII. Leipzig, 1914—1915; *S. D. Atkins*. Pūṣan in the Rig-Veda. Princeton, 1941; *он же*. Pūṣan in the Sāma, Yajur, and Atharva Vedas // JAOS, vol. 67, № 4, 1947, с. 274—296; *R. M. Dandekar*. Указ. соч., с. 49—66; *V. Machek*. Origin of the Gods Rudra and Pūṣan // AOr, t. 22, 1954, с. 544—562; *S. Kramrisch*. Pūṣan // JAOS, vol. 81, № 2, 1961, с. 104—122 и др. Из работ общего характера см. особенно: *A. B. Keith*. Указ. соч., с. 106—108; *S. Bhattacharji*. The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas. Cambridge, 1970, с. 122—123 и др.

[34] Этому вопросу будет посвящена особая статья.

[35] Ср. другие варианты этого корня: *poṣati*; *poṣayati* (каузатив, ср. *пушúть*), *pupoṣa*, *apūpuṣat*, *popuṣ-*, *pupuṣ-* и т. д. См.: *W. D. Whitney*. The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. Leipzig, 1885, с. 98—99; ср.: *F. B. J. Kuiper* // Acta Orientalia, XII, 1934, с. 256.

[36] Предлагаемое выделение в *Pūṣán* суффикса *-san*, чередующегося с *-sar* (см.: *T. Burrou*. The Sanscrit Language. London, 1955, с. 132, 142), в принципе возможно, но нуждается в специальном доказательстве. Другие этимологические объяснения для *Pūṣán* гораздо менее достоверны (Шарпантье, Вюст и др.), см. о них: *Mayrhofer*. KEWAi. Lief. 13, 1959, с. 326—327.

[37] Те же отношения, хотя и в весьма трансформированном виде, можно обнаружить в таких случаях, как русск. *пушáн* (ср. лит. *puškanos*) : русск. *пухарь*, *пухарка* (ср. *pūṣaryá-*), польск. *pecherz* (из **pǫx-yrъ*), чеш. *puchýř*, н.-луж. *puchoř* и под. (**pus-an* : **pus-ar*).

[38] К связи Пушана о идеей рождения ср.: *prápathe pathám a j a n i ṣ ṭ a p ū ṣ ā*... RV, X, 17, 6 'На ведущем далеко пути путей родился Пушан...'

[39] Если только в прусском существовал глагол, соответствующий лит. *ràsti* (*randū̃*, *radaũ*), лтш. *ràst* (*rùodu*, *rùonu*; *radu*). Ср. другие параллели из того же круга: вед. *Uṣo*, *radā*..., лтш. *Ūsiņ*, *rod*..., русск. *Авсень*, *роди*..., о чем уже писалось.

[40] Ср.: *tám ī́śānam jágatas tasthúṣas pátim dhiyaṃjinvám ávase hūmahe vayám* | *pūṣā́ no yáthā v é d a s ā m ásad v ṛ d h é rakṣitā́ pāyúr adabdhaḥ svástaye*. RV, I, 89, 5.

[41] Ср.: *bhúvad vā́janam vṛdhá*. RV, X, 26, 9 и др.

[42] Ср.: *svastí naḥ*, *pūṣā́*... *dadhātu*. RV, I, 89, 6 и др.

[43] Ср.: *tveṣáṃ śárdho ná mā́rutaṃ tuviṣváṇy anarvā́ṇam pūṣáṇam sám yáthā śatā́* | *sáṃ sahásrā kā́riṣac carṣaṇíbhya ā́ṅ āvír gū́ḷhā vásū karat suvédā no vasū kárat*. RV, VI, 48, 15 (особенно показательно сравнение с ветрами Марутами, ср.: RV, VIII, 29, 6 и др.).

[44] Ср.: ...*mahé puṣṭimbharā́ya pūṣṇé*... RV, IV, 3, 7 с очевидной figura etymologica. Следует отметить, что имя Пушана часто обыгрывается на звуковом и семантическом уровнях.

[45] Ср.: *mā́ kākambī́ram úd vṛho vánaspátim*. RV, VI, 48, 17.

[46] Ср.: RV, I, 42, 10; VI, 55, 2.

[47] Ср.: *pūṣā́ gā́ ánv etu naḥ pūṣā́ rakṣatv árvataḥ*... *pū́sann ánu prá gā́ ihi*... RV, VI, 54, 5—6. Он — paśupā, пастух скота.

[48] Ср. еще RV, I, 162, 4: ...*átrā pūṣṇáḥ prathamó bhāgá eti yajñáṃ devebhyaḥ prativedáyann ajáḥ*.

[49] См.: *О. Н. Трубачев* // ZfSl, Bd. 3, № 5, 1958, с. 679 и сл.

[50] Впрочем, в балтийской традиции Громовержец может связываться и с козлом (ср. приводившиеся в других работах данные Й. Балиса). Особенно интересно, что существует представление о том, что молния не бьет в бузину. См.: Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore, Mythology and Legends, v. I. N. Y., 1950, с. 342—343. Ср. обычай сжигания бузины в Сочельник, день, связанный с Громовержцем. В румынской традиции бузина также связывается с козлом. В обрядах Călușarii один из участников (а всего их девять) носит в сумке девять растений, начиная с бузины (*boz*); предводитель группы участников обряда называется *Vătaf* или *iédul* 'козленок'; кстати, их основным животным часто является не конь, а козел. В разных вариантах ритуалов против засухи бузина играет выдающуюся роль: пеперуда украшается ветками бузины, на которые льют воду; юноши во главе с Vătaf собирают ветки бузины перед началом основной церемонии; Калояна хоронят под бузиной или около колодца и т. п. Ср.: *M. Vulpesco.* Les coutumes roumaines périodiques. Paris, 1927, с. 155—160, 210, 217. Образ козла и/или козы (*cápră*) постоянно присутствует в фольклорных и ритуальных текстах; среди ряженых (*brezáie*) наиболее распространенная маска — коза или козел с бородой (см. ниже), рогами, обвитыми ветвями, зеленью и т. п. Ср.: *N. Jula, V. Mănăstireanu.* Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina. București, 1968; *G. Vrabie.* Folclorul. București, 1970, с. 437 и сл.

[51] См. подробнее: *K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian, cz. II. Kraków, 1939, с. 989 и сл.; *Č. Zíbrt.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950; *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 34—37 и др.

[52] Пушан прядет одежду овец и чистит ее, ср. RV, X, 26, 6: *vāsovayó 'vīnām á vásāṅsi mármṛjat.*

[53] Ср. образ безротого или беззубого Солнца в ряде традиций. Впрочем, существует специальная версия, возможно, более позднего происхождения, объясняющая потерю зубов Пушаном от стрелы Рудры во время жертвоприношения, когда Пушан ел свою долю (ŚBr I, 7, 4, 1—9; TBr. II, 6, 8, 3—5, отчасти Kauś. Br. VI, 13). Видимо, есть основания усматривать в этом мифе переосмысление одного из мотивов архаичной схемы — наказание Пушана за некий грех (нарушение запрета на пищу?) частичным поражением его стрелой; характер прегрешения объясняет обратным образом особенности Пушана на пути искупления. Вместе с тем следует иметь в виду и историю Апалы (*Apālā*), в которой выступает мотив зубов, с помощью которых выжимается сок сомы, смешиваемый с *karambha* (см. RV, VIII, 90). Наконец, следует напомнить, что в ряде стран (Дания, Чехия и др.) сок бузины пьют для избавления от зубной боли (см. Funk and Wagnall's Dictionary... т. I, с. 343).

[54] См.: *S. Kramrisch.* Указ. соч., с. 117 и сл. Ср. weitzenteig и под. в соответствующих прусских ритуалах.

[55] Интересно соотношение обилия волос и отсутствия зубов у Пушана с выпадением волос и сильными зубами у Апалы. Символика зубов и волос в аспекте созидающей, плодотворящей силы достаточно хорошо известна.

[56] Ср.: *pūṣā́ subándhur divá ā́ pṛthivyā́* (RV, VI, 58, 4) 'Пушан — хороший друг неба и земли'. Пушан же рожден на пути земли и неба (RV, X, 17, 6).

[57] Ср.: *...yáṃ devā́so ádaduḥ sūryā́yai kā́mena kṛtám...* RV, VI, 58, 4; *yád aśvinā pṛchamānāv áyātaṃ tricakréṇa vahatúm sūryā́yāḥ | viśve devā́ ánu tád vām ajānam putraḥ pitárāv avṛṇīta pūṣā́.* RV, X, 85, 14 'когда (вы), Ашвины, отправились свататься на трехколесной (колеснице) на свадьбу Сурьи, все Боги разрешили вам это. Сын — Пушан выбрал (вас обоих) отцами'; *pūṣā́ tvetó nayatu hastagṛ́hyāśvínā tvā prá vahatāṃ rathena.* RV, X, 85, 26 'Да уведет тебя (невесту) Пушан отсюда, взявши за руку. Да отвезут тебя Ашвины на колеснице'; 'Пушан... дал мне эту женщину в жены', — говорится в другом месте (I, 34, 3) и т. д. Ср. также RV, III, 62, 8, где Пушан сравнивается с ж е н и х о м, черпающим удовольствие в н е в е с т е, и роль Пушана в свадебном ритуале в AV, XIV, 1, 15, 33 и др.

[58] Любопытно, что в RV, VI, 58, 3 упоминается о золотом к о р а б л е Пушана, движущемся в н е б е с н о м море (*yā́s te pūṣan nā́vo antáḥ samudré hiraṇyáyīr antárikṣe caranti*), что напоминает о «Putſchkehtis — der Gott der L ü f t e und des Geflügels», с одной стороны, и о прусском боге кораблей Bardoayts (der Schiffleut gott), описание которого непосредственно продолжает главу о Puš(k)aits'е. Впрочем, эти схождения скорее всего объясняются случаем.

[59] Ср. *S. Kramrisch.* Указ. соч., с. 105, а также весенний и осенний праздник Puš(k)aits'а. Крамриш указывает, что путь Пушана цикличен и имеет «two focal points of the god's activity». Этот путь связан с вечным повторением, у него две пространственно-временные кульминации: Пушан родился на в ы с о т е и вторично — в г л у б и н е, в я м е; рожденье было в ночи года (VI, 58, 1), в середине ночного часа, на ю г е; в другой раз он родился в середине года, на с е в е р е. Заслуживает внимания мнение Крамриш о том, что два крайних полюса циклического пути Пушана кратчайшим образом соединены вертикальным путем, символизируемым Aja Ekapād'ом, в названии которого также скрыто обозначение к о з л а. Вместе с тем два полупути Пушана — в н и з и в в е р х — вплотную подводят нас к знаменитому гераклитовскому образу двух путей: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή. И в этой же связи «двуязычные» или «двуликие» клеветники одного из гимнов к Пушану (I, 42, 4) вызывают ассоциации с «двуголовыми (δίκρανοι) смертными», которые бродят, ничего не зная, Парменида (Fragm. 4—6), чье учение также связано с проблематикой двух путей.

[60] Ср. также свидетельство С. Грунау о прусских столбах с изображениями двух братьев, прусских вождей Видевута и Брутена, и о почитании этих столбов как богов. При этом каждый из них носил свое имя — *Worskaito* и *Iszwambrato.* В. Махек (указ. соч., с. 56) высказывает предположение, что Рудра и Пушан представляли собой также пару божественных пастухов: с т а р и к а, связанного с магией, лекарственными средствами, хитростью, и ю н о ш у, реального пастуха (ср. соответственно: Гермес, Волос — Пан).

[61] Может быть, этот же корень кроется в х.-сакс.: *naṣpuṣṭa-*.

[62] У Фирдоуси чаще отмечается именно это значение, см.: *F. Wolff.* Glossar zu Firdusis Schahname. Berlin, 1935, с. 206 и сл.

[63] См.: *B. Forssman.* Указ. соч.

[64] См.: Yt. VIII, 21, 22 (bis), 27, 28 (bis), 26, а также Yt. XVIII, 26.

[65] Ср. RV, X, 54, 13; X, 64, 8.

[66] Ср. мессапск. nom. propr. *Pauso*, венетск. (?) *Pusa* (или галльск. Πουσα), может быть малоазийск. Πουσα (см.: *L. Zgusta*. Kleinasiatische Personennamen. Prag, 1964, с. 439 и др.); ср. белорусск. *Пýшын*, *Пушынскі*, *Пуш*, *Пушляк* (см.: *М. В. Бірыла*. Беларуская антрапанімія, 2. Мінск, 1969, с. 340).

[67] См.: *W. Schulze*. Kleine Schriften. Göttingen, 1933, с. 217 и сл. (впервые: KZ, 42, 1908, с. 81, 374).

[68] См.: *Mayrhofer*. KEWAi. Lief. 13, с. 326—327; *Frisk*. GEW, Bd. II, с. 470—471 и др.

[69] Так, Л. Р. Пальмер, склонный видеть в микенском *pa-ja-ni-jo* табличек из Кносса и Феста название месяца Παίανιος, которое он связывает с именем бога Πάν, тем самым исходит из более ранней формы этого имени *Πα(ι)αν, противоречащей сопоставлению В. Шульце. См.: *L. R. Palmer*. A Mycenean Calendar of Offerings (PY Kn. 02) // Eranos, v. 53, fasc. 1—2, 1955, с. 11.

[70] Эти характеристики постоянны и в более поздних описаниях Пана, включая и орфический гимн этому божеству.

[71] Ср.: о Puš(k)aits'e: Diesem brachten sie die häufigsten Gebete und Opfer bei einem Hollunderbaum und unter g r o s s e r F u r c h t... (LPG, с. 331—332).

[72] К сожалению, этимология слова Σάτυρος далека от ясности. Характерно, однако, что большинство предлагавшихся решений (о них см.: *Frisk*. GEW, Bd. II, с. 681—682) исходят из отчетливо сексуальных ассоциаций («cui membrum turget» — Ф. Зольмсен, ср. отчасти сюда же — от и.-е. **sē-* 'сеять' — Г. Краэ) или из идеи р а с ш и р е н и я, н а п о л н е н и я, н а с ы щ е н и я (к и.-е. **sā-*, ср. лат. *satur* — К. Кереньи; ср. эпитет Пана в орфических гимнах, обозначающий 'тот, кто растет', 'ростун'); мысль о связи слова с названием козла (и.-е. **g'haido-*, лат. *haedus* — В. Мерлинген), как и гипотеза А. И. ван Виндекенса (к и.-е. **g'hed-*) сомнительна по лингвистическим основаниям. Еше поучительнее, что этим корнем кодируется ряд названий растений (ср. σατυρίσκος и под.), в том числе таких, которые используются в целях полового возбуждения, ср. σατύριον.

[73] Следует напомнить, что мать Пана — нимфа Дриопа (ср. δρύοψ 'дриоп', птица, близкая к дятлу, δρῦς, δρυός 'дерево' и под.).

[74] Ср. о нем же: «Все изменяешь вокруг, движешь своим провиденьем | Род и л ю д е й и з в е р е й, также и космос бесценный».

[75] См.: *M. Guarducci*. Pandora, o i martellatori // Mon. ant., XXXIII, 1929, с. 5 и сл.; *M. Nilsson*. Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1. München, 1941, с. 217—218.

[76] Anodos der Pherephatta, см.: *M. Nilsson*. Указ. соч., Taf. 39, 1.

[77] Ср. в орфическом гимне Пану: Шествуй, блаженный, т а н ц у й...», «П е с н ь ю веселой п о е ш ь ты среди гармонии мира», — «Эхо друг, нимфам т а н ц о р...», «...шествуй, т а н ц о р вдохновенный».

[78] Ср. также LPG, с. 333: ...indem sie zuvor Ziemiennik bei jedem Gericht und jedem Trunke anrufen, und die Frauen und Männer stossen in lange T u t h ö r n e r (trąby) und zugleich singen sie.

[79] В частности, потому, что именно сюда являются полудницы, хорошо известные как в балтийской, так и в славянской демонологии.

[80] Ср. πανόληπτος. Oxyrh. Papyri, III, с. 50 и № 413, z. 173. Ср. также «Аргонавтику» Аполлония Родосского (IV, 1310 и сл.), daemon meridianus позднеантичных представлений и т. п.

[81] См.: *M. Nilsson.* Указ. соч., с. 234—235; *он же.* Griechisches Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. 1906; *B. Schmidt.* Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum. Leipzig, 1871, с. 96 и др.

[82] Победу при Марафоне афиняне объясняли своевременным предупреждением со стороны Пана, ср. *Геродот*, VI, 105, *Павсаний*, I, 28, 4; ср. у Симонида (фрагм. 133): τὸν τραγόπον ἐμὲ Πᾶνα, τὸν Ἀρκάδα, τὸν μετ' Ἀθηναίων στήσατο Μιλτιάδης. Ср.: *K. Wernicke* // Hermes, Bd. XII, 1897, с. 309.

[83] Ср.: Π ᾶ ν α σέ μιν χαλέεσχον, ὅτι φρένα π ᾶ σ ι ν ἔτερψε (Εις Πανα, 47). Ср. в «Кратиле»: С о к р а т. Ты знаешь, ведь это слово (Πάν) обозначает "все" (πᾶν), его можно повернуть и так, и эдак, почему оно и оказывается двойственным: истинным и ложным... Значит, видимо, правильно слово πᾶν, обозначающее постоянный круговорот [и ускользание] (ἀεὶ πολῶν), дало Пану имя "козлиного пастуха" (Πάν αἰπολος), сына Гермеса, у которого двойная природа: гладкая верхняя часть и косматая, козлоподобная нижняя... (408 cd.). Сходная figura etymologica обычна и в александрийской поэзии.

[84] Для отношения к Пану характерен мотив б и ч е в а н и я его при неудаче, ср. *Феокрит*. Идиллия, VII, стихи 106 и сл.

[85] Подобно этимологическому родству *Cerēs* 'Цереры', римской богини полей, хлебных злаков, земледелия, с оскск. *caria* 'хлеб', алб. *thjerre* 'чечевица', *thjer* 'желудь', др.-в.-нем. *hirso*, *hirsi* 'просо', арм. *çorean* 'пшеница'.

[86] Все эти процессы находят точные аналогии в историческом развитии фонологических систем (в частности, наиболее тесно связанных друг с другом их элементов).

[87] См.: *K. Kerenyi.* Hermes der Seelenführer. Budapest, 1944. — Любопытно, что Крамриш также называет Пушана ψυχοπομπός при том, что она не делает никаких сравнений с Гермесом, см.: *S. Kramrisch.* Указ. соч., с. 109.

[88] Эти же мотивы с исключительной полнотой подчеркнуты в персонаже латышской мифологии Усене (ср. *Ūsiņš* : *ūs-* — *pūs-*), который, как и его древнеиндийское соответствие Ушас (*Uṣas* : *Uṣ-* : *Pūṣ-*), обладает и рядом других характеристик, общих с Гермесом и другими проанализированными здесь персонажами. См.: *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* О древнеиндийской Ушас (*Uṣas*) и ее балтийском соответствии (*Ūsiņš*) // Индия в древности. М., 1964, с. 67—84.

[89] О связи Пушана с путем и о семантике пути см.: *Б. Л. Огибенин.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968, с. 71 и сл. О пути Пушана как избавлении от состояния хаотической обуженности и ужаса (*aṃhas*) и выходе в широкий космический мир (*uru loka*) см.: *J. Gonda.* The Vedic concept of *aṃhas* // Indo-Iranian Journal, vol. 1, 1957, с. 40 и сл.

[90] Ср. эпизод похищения Гермесом стада быков у Аполлона в гомеровском гимне.

[91] Ср. *Геродот*, II, 51. Интересна связь этого образа с представлением о душебабочке (φάλλος, φάλλαινα), см.: *Ch. Picard.* Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes). Paris, 1948 («Mana» 2), с. 258.

[92] Жертвоприношение на огне перед (между) д в у м я с т о л б а м и можно бы было сопоставить с широким кругом явлений, включая (если говорить о неявных случаях) д в о й н о й т о п о р при жертвоприношении животных в доэллинской культуре Крита или ритуальное получение огня трением д в у х к у с к о в д е р е в а с определенной семантикой в Древней Индии.

1974

О «ЛЬНЯНОМ» МИФЕ
В АРЕАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В продолжение ряда предыдущих работ, посвященных этно-лингвистическим и культурно-историческим, в частности мифоритуальным и мифопоэтическим, фактам, которые характеризуют структуру меридионального ареала, связывающего, условно говоря, Балтику со Средиземноморьем, как в сходствах, так и в различиях, здесь предпринимается попытка набросать, хотя бы в общих чертах, картину «льняного» мифа и ритуала, реализуемых в указанном ареале и скрепляемых в разных ее частях тем, что главный образ этого мифоритуального комплекса кодируется общим элементом — **lin-*. Эта языковая скрепа представляется существенно важной, поскольку в индоевропейском мире этот элемент не является всеобщим (он отсутствует в индоиранском, анатолийском, тохарском, армянском; менее показательно отсутствие этого элемента в «топономастических» языках Балкан и Апеннин), но характерно избирательным, о чем см. ниже. Собственно языковая сторона проблемы здесь будет затронута лишь вкратце, по мере необходимости, поскольку подробнее она рассмотрена в *Пр. яз.* V, М., 1990, s. v. *linno* (= *Прусский язык. Словарь. Т. V*: *L*; здесь и далее при отсылке к источникам используются сокращения, принятые в *Пр. яз.*). Преимущественное внимание уделяется фактам, которые могут быть почерпнуты из «льняных» текстов (*lin*-текстов), во-первых, и из балтийской традиции, во-вторых, поскольку она в этом отношении менее исследована и выступает как «дважды-ключевая»; — с одной стороны, она «начинает» указанный ареал (крайне северное ее положение), с другой, она находится в своеобразном центре *lin*-ареала, скрепляющем широтный (условно говоря) пояс — от Ирландии до Прибалтики — с меридиональным, от Прибалтики до Балкан.

Балтийская традиция ценна, между прочим, и тем, что нередко даже вторичные, извне вводимые в нее факты при их усвоении вызывают эффект «ар-

хаизирующей» реконструкции, о чем писалось не раз в другом месте. Вероятно, с этого эффекта уместно начать, напомнив только о том, что название льна в балтийском представлено прусск. *lynno* (скорее всего Nom. Pl. neutr.), лит. *lìnas*, чаще *linaĩ* (Nom. Pl. masc.), лтш. *lins*, чаще *lini*, букв. — 'льны'. В литовском переводе Библии известное место о «казнях египетских», когда гром и град побили злаки, Бреткунас передает следующим образом — фараон просит Моисея и Аарона, *idant nustotų toke P e r k u n e ir Læddai Diewo, tadda asch ius paleisiu, idant schicze ilgiaus nepasiliktumbit* (Исход 9, 28), букв. — 'чтобы прекратились такие громы-Перкуны и грады Божьи...'. Но Бог побивает лен и ячмень, потому что ячмень выколосился, а лен осеменился (букв. — 'дал головы'), но сохранил пшеницу и полбу, потому что они были поздние: *Taipo tapa sumuschti L i n n a i ir Mieszei, nesa mieszei buwa ĭschplãuke, ir L i n n a i Galwas gawe* (ibid. 9, 31). На основании этих мест (и 9, 23 — о побивании градом и сведении огня на землю: *...jog V g n i s ant Szemes pûle*) восстанавливается мотив побивания льна градом, громом, огнем или — на языковом уровне — **Perkun-* (Subj.) & **muš-* (Praed.) & **lin-* (Obj.)... Показательно, что в роли субъекта побивания (в другом аспекте — орудия его) выступает Громовержец, имя которого *Perkū̃nas*. Благодаря этому весь этот «переводной» мотив не только персонифицируется, но и м и ф о л о г и з и р у е т с я, до неразличимости совпадая с исконным индоевропейским мотивом, особенно хорошо представленным именно в балтийской традиции. Собственно говоря, подобное опрокидывание «чужого» в «свое» происходит и в других случаях. Когда Ширвид переводит польск. *Miedle ten* и лат. *Tundo, malleo* через лит. *aš m i n u laužau l i n u s* (*Dict.* 3, 151), то *malleo* отсылает к образу молота — *malleus*, т. е. основного орудия Громовержца при том, что слово *malleus* того же корня, что прусск. *mealde* 'молния', лтш. *milna*, молот Перконса, слав. **mъlniji* и т. п. (ср. др.-исл. *Mjǫllnir*, молот Тора; к стреле-молнии Громовержца ср. сниженный образ — *malleolus*, в частности 'зажигательная стрела': *malleolos ad inflammandam urbem comparare.* Cicero), а *tundo* — не только к идее 'бить', 'ударять', но и 'толочь', 'молоть' (*in farinam.* Plin. Major) и даже 'высекать (из камня)' (*tunditur Juppiter.* August.), что отчасти снова возвращает к реконструкции фрагмента о Громовержце, совершающем свое основное действие.

Не менее ценный и во всяком случае более разнообразный материал можно извлечь из весьма многочисленных образований от названия льна — старых и новых, простых и сложных, исконно литовских и гибридных. Здесь уместно ограничиться перечнем сложных *lin*-слов, фиксирующих основные черты льна (напр., его внешний вид) и основные операции, с ним совершаемые (мять, бить, тянуть, рвать, мочить и т. п.), ср.: *linãminė, -myne, linãminis, -mynis, linãmušis, linaplaũkis, lìnarautis, -ė, linãrovė, -is, linarū̃te, -is, linãverpė,*

linažiẽdis, *linãžolė*, *linabar̃zdis*, *lìnbraukiai*, *lìnbrukė*, *-is*, *lìngalviai*, *lìnkula*, *-e*, *lìnmarka*, *-ė*, *-is*, *linminỹs*, *lìnmušis*, *lìnpeliai*, *lìnpešis*, *lìnpirkis*, *linplaũkis*, *linplūkỹs*, *linpuvỹs*, *lìnrautis*, *linravỹs*, *lìnrušis*, *línrovis*, *linsėmeniai*, *-ys*, *linskleidỹs*, *lìnšepetis*, *línšilkis*, *línšukės*, *-iai*, *-is*, *lìntalkė*, *linvartė*, *lìnvertė*, *linžydris*, *linžiedìnis*, *lìnžiedis* и т. п. (*LKŽ* 7, 519—521, 524—525, 532—533, 551—554). Эти *lin*-композиты, иногда обозначающие предметы весьма недавнего происхождения (напр., машины для обработки льна или их составные части), в основе своей и в большинстве своем, архаичны и представляют собой особую ценность как материал для реконструкции разных мотивов, связанных с льном и реализующих одну из трех структур — лен (Subj.) & Praed.; N (Subj.) & Praed. & лен (Obj.); лен & часть тела (льна). Эти реконструкции, исходящие из сложных *lin*-слов, естественно смыкаются с элементарными дву-(и более)членными синтагмами. Подобная ситуация с соответствующими поправками характерна и для латышской традиции, ср.: *linaudekls*, *linàuts*, *linaleitis*, *linkuopis*, *-ība*, *liñdraki*, *liñdrẹki*, *liñdruôki*, *liñdruks*, *-i*, *lindraks*, *linmatis*, *linmataîns*, *linmèrce*, *linpaisis*, *lìnpucis*, *linsẹkla*, *-as*, *-es* и т. п. (ME 2, 471—473; EH, 742—742 и др.).

Праслав. **lьnъ*, представленное практически во всех славянских языках (**льнѣнъ** в старославянском, Супр. ркп. 187, 4 сл., **льнъ** в паримейниках более позднего происхождения), дает начало не менее разнообразной семье словообразовательных типов, чем балтийские языки (если не читать, видимо, *lin*-глаголов). Но особенно показательно — и это существенным образом объединяет балтийские и славянские языки, отделяя их от других языков, где представлены родственные слова для обозначения льна, — наличие общих типов «льняной» фразеологии, отсылающих к единому источнику (в пределах двуединого ареала), достаточно хорошо реконструируемому; ср., напр.: **sē-* & **lin-* 'сеять лен', **rau-*/**rū̃-* & **lin-* 'рвать лен', **min-* & **lin-* 'мять лен', **galv-* & **lin-* 'голова льна', *(*d*)*ilg-* & **lin-* 'долгий лен' и т. п., не говоря уж о частичных и/или более завуалированных совпадениях в широкой сфере представлений, поверий, обычаев и типов «льняной» народной словесности, позволяющих в целом говорить о едином балто-славянском «льняном» комплексе. Это единство оказывается тем более рельефным, что в ряде языковых групп, в частности, в наиболее близкой и ареально и по сути дела — германской — отражен в этом слове иной (*ī*) вокализм и по-разному (в частности, и заимствованием) объясняемый. Поскольку речь идет о несомненно «культурном» слове, которое обозначает важную реалию не только земледельческой культуры, но и особого мифопоэтического и ритуального комплекса, проблема исконности («прародства») и вторичности слова в разных ее видах (непосредственное заимствование, «эстафетная» передача с более или менее известными этапами, «Wanderwörter» и т. п.) становится первостепенной. Кон-

кретнее всего она реализуется в связи с пространственно-временны́ми рамками появления слова, но именно они в данном случае оказываются особенно труднодоступными для исследователя. Отсюда — многочисленные неясности и необходимость сформулировать некий «стратегический» выбор в отношении, по крайней мере, «слабых» позиций. В недавнее время подобная альтернативная позиция нашла свое выражение в книге Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова: «Нет, однако, формальных оснований считать кельтские и германские формы (с долгим *ī*) заимствованными из латинского при допущении исконного характера балто-славянских форм (с кратким *ĭ*). Допущение заимствования этих форм из латинского мотивируется скорее соображениями культурно-исторического характера, чем формально-лингвистическими данными» (*И-евр. и и-евр-цы* II, 1984, 659). Как бы то ни было, германские факты (готск. *lein* σινδών, в отрывке из Марка 15, 46, где речь идет о плащанице, как и другие примеры, обозначающее льняное полотно, но отчасти и сам лен, ср. др.-исл. *līn*, др.-англ., др.-сакс., др.-в.-нем. *līn* и др.) должны быть учтены, хотя они и более дистанцированы от балтийских, нежели славянские; хотя целый ряд специалистов считает эти германские примеры «прародственными» (во всяком случае в рамках индоевропейского), два последние по времени этимологические словаря вносят установку на ограничительность: *Goth. ED* 1986, 231 снова отсылает к возможности заимствования из лат. *līnum* (как и др.-ирл. *līn*), которое само было получено из доиндоевропейского источника; а *Altnord. EWb.* 1977, 357 подчеркивает, что из латинского было получено не скандинавское, а еще германское слово и что заимствование могло даже иметь «догерманскую» этимологию («aus dem Orient?»). Скорее всего это же может быть сказано и о др.-ирл. *līn* 'сеть' (из льняных нитей), кимр. *llin* 'лен', 'полотно' (из латинского) и т. п., включая и «отклоняющиеся» формы типа кимр. *lliain*, корн., брет. *lien*.

Лат. *līnum* выделяется не только тем, что оно вероятный «ретранслятор» старого (исконного или скорее заимствованного) слова в ряд языков Европы еще на достаточно ранней стадии, но и развитостью семьи слов с этим корнем и широким кругом значений самого *līnum* — 'лен'; 'нить', 'леса', 'невод', 'сеть' (охотничья); 'полотняная ткань или одежда из полотна'; 'парус'; 'веревка', 'канат'; 'фитиль', 'светильня' и т. п. Кстати, нередко высказывается мнение, что албанское название льна (гегск. *li*, *lini*, тоскск. *liri*) также взято из латинского, что вероятно по культурно-историческим (прежде всего) соображениями, но едва ли сейчас доказуемо; во всяком случае пока полностью исключать мысль, если не об исконности, то о «независимости» албанских свидетельств, кажется, нельзя.

Последняя языковая группа, фиксирующая соответствующее слово для обозначения льна, — древнегреческая. Учитывая предельную среди *lin-*

языков выдвинутость древнегреческого ареала на юго-восток, к предполагаемому «прото-ареалу» льна и его названия, а также весьма ранние (II тыс. до н. э.) фиксации этого слова и, наконец, его форму (краткое *i*), — можно с основанием говорить о ключевом значении греческих фактов для решения вопросов, связанных с историей индоевропейского слова для льна в древнеевропейском ареале. Др.-греч. λίνον 'лен'; 'льняная нить', 'пряжа'; 'нить судьбы' (...ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσα οἱ Αἶσα | γεινομένῳ ἐ π ε ν η σ ε λ ί ν ῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ. Il. 20, 127—128), 'судьба'; 'льняная леса', 'сеть'; 'ткань' (льняная); 'одежда'; 'парус'; 'светильня' и т. п. (степень соответствия значений древнегреческого и латинского слов для льна ставит под сомнение тезис о полной независимости лат. *līnum*) зафиксировано уже в документах на линеарном В, т. е. в крито-микенский период, — *ri-no* 'лен' (KN L 693, Np 7423, Og. 5778, X 7741, PY Nn. 228; SA = *ri-no* 'лен'. PY Na 245 и др.), ср. *ri-no repo-to* 'из тонкого льна' (одежда), *ri-ne-ja* (Gen. Pl.) 'женщины, обрабатывающие лен', *ri-na-ko-ro*, как предполагают, poss. *linägoros*, мужская профессия, связанная с обработкой льна, или же *Linagroi* 'льняные поля'. В контексте упоминавшихся *lin*-composita в балтийском ср. λινο-γενής, λινό-δεσμος, λινό-ζωστις, λινο-θήρᾱς, λινο-θώρηξ, λινό-κλωστος, λινό-κροκος, λινό-πεπλος, λινό-πλήκτος, λινο-πόρος, λινό-πτερος, λινο-ρρᾰφής, λινο-στᾰσία, λινο-στολία, λινο-ουργός, λινο-φθορός и др. (ср. также λῑν-οπτάομαι, λιν-όπτης).

Отсутствие подобных названий льна в языках, с которыми древнегреческий близок и ареально и диалектно (во всяком случае в определенный период развития), как индоиранский, армянский, анатолийские, и краткость корневого вокализма, сближающая древнегреческий с балтославянским (в отличие от западноевропейских языков), придает черты дополнительной специализации всему *lin*-ареалу и отчасти, может быть, проливает дополнительный свет на определенный («северный») тип льноводства. Разумеется, есть известные основания восстанавливать вслед за Покорным (I, 690) и некоторыми другими и.-е. **lĭ̄-no-* 'лен' (?), но при этом нужно, конечно, помнить об о т н о с и т е л ь н о с т и этой реконструкции для индоевропейского — и не только в связи с кругом конкретных языков, но и потому, главным образом, что остается не ясным, обнаруживает ли эта реконструкция сам первоисточник или же просто некий промежуточный этап (соответственно — форму), который отсылает к чему-то предшествующему, но лежащему уже за пределами индоевропейского языково-культурного комплекса.

Поскольку культурные формы льна заведомо возникли не в Европе и к тому же в «доиндоевропейскую» эпоху (около 9000 лет [?] назад), можно было бы думать о неиндоевропейском источнике и.-е. **lin-*, хотя и такое предположение при всем его правдоподобии и вероятности пока не находит более конкретных объяснений или привязок. В этой связи взгляд, естественно, об-

ращается к Египту, где в Фаюме и Бадари лен выращивали уже в неолите (культура *Linum usitatissimum L.*), где льняные ткани использовались уже с первых династий, а способы приготовления волокон льна для пряжи могли бы пониматься как образец для «льноводческих» технологий в старой Европе, или к юго-западной Азии, откуда, как полагают, культура льна могла прийти и в Египет (кстати, «средиземноморский» тип льноводства рано получил значительное продолжение на восток — от Малой Азии до Индии; в индоевропейских языках этой широтной полосы следов корня **lin-* нет, как нет их [точнее, они неизвестны] ни в Египте, ни на Ближнем Востоке); к реалиям ср. Hoops *Wild- u. Kulturpfl.* 1905, 293, 330ff., 349ft, 398, 454ft, 470—471, 648—649; Hirt *Idg.* 1, 654; Hehn *Kulturpfl. u. Haustiere* 1911, 164ff, 187ff., 595ff. = *Cultiv. plants* 1976; Schrader—Nehring *Reallex. idg. Altert.* 1, 323; Кларк *Доисторич. Евр.* 1953, 235 сл.; Вавилов *Избр. труды* V, 42—54; Семенов *Происх. земледелие.* 1974, 29; Гамкрелидзе—Иванов *И.-евр. и и.-евр-цы* 1984, II, 659—660 и др. Это отсутствие (даже если считать его доказанным) могло бы объясняться разными обстоятельствами, кстати, достаточно вескими. Но и само это отсутствие тоже небезотносительно. Среди индоевропейско-северокавказских изоглосс Старостин (*Балканы в конт. Средиземн.* 1986, 162) указывает на возможную связь между и.-е. **līno* 'лен' и прасев.-кавк. **λ̄winʔ-t* 'семя' (в частности, льняное) и видит в ней, как можно понять, отражение доисторических контактов, реализовавшихся в виде заимствованных слов. Другие указания на внеиндоевропейские истоки неизвестны, но некоторые предположения относительно направления поиска (разумеется, весьма гадательные) могли бы быть высказаны применительно к «ностратическому» горизонту. Так, напр., в этой связи привлекают к себе внимание две ностратические реконструкции, которые Иллич-Свитыч (*Опыт ностр.* 1976, 26—27, 32—33, соответственно — № 258 и 267) дает раздельно. Прежде всего речь идет об элементе со значением 'литься' ('вода') — ностр. **L/ä/jʌ*, точно зафиксированном в семито-хамитских и индоевропейских языках и лишь со знаком вопроса в картвельских, уральских и алтайских (это распределение sub specie темы льна могло бы оказаться важным). Связь названия льна с действием «литься» не может быть признана необоснованной. И реалии приготовления льна для пряжи, и поэтическая топика «льняных» образов и, наконец, языковая типология (ср. др.-инд. *umā́* 'лен' при лат. *ūmeo* 'быть влажным, сырым', *ūmor* 'влага', 'влажность' и т. п.) ориентируют именно на связь льна с влагой, ее изливанием, волнами (ср. *волна льна* : *волна воды*). Штейнхаузер *Sprache* 22 (1976) 31—35, Трубачев *Baltist.* 16 (1980) 118—119; *ЭССЯ* 17, s. v. **lьnъ*, Топоров *Пр. яз.* V, s. v. *linno* и др. привели ряд примеров подобной связи. В частности, др.-инд. *umā́* 'лен' оказалось надежно связанным с обозначением сырого, намоченного (мочка — необходимый этап в обработке

льна) — *umō- (жемайт. *umà* 'сырая', *ũmas* 'сырой'), находящимся в апофонических отношениях с и.-е. **u̯em-/*u̯om-* (ср. др.-в.-нем. *wimi*. Pl., о пробившем источнике, др.-сакс. *wemmian* и т. п., см. у Трубачева). Показательно, что и другое остававшееся непонятным название льна (др.-инд. *kṣumā*) получило объяснение в свете этого же мотива: из **kes-* & **um-*, т. е. 'чесать' & 'влага' (ср. чесание льна после его мочки и поэтический образ речных струй, как расчесанных волос, 'волн'). Наличие в древнеиндийском элемента, отражающего и.-е. **um-* 'сырой', 'влажный', отчасти объясняет и расхождение с «европейским» способом обозначения льна при вероятном единстве самого принципа. Более того, оно позволяет думать, что тот же способ, что в древнеиндийской традиции, мог использоваться кое-где в Европе. Так, уже было высказано мнение, что иллир. **ūmo-* в топониме *Imst*, 763 г. (*H*)*umiste* могло означать 'льняное поле' или 'влажное поле' ('Naßfeld'), ср. у Штейнхаузера. Стоит, пожалуй, добавить, что такое поле уместно представлять как место с мочилами, специальными углублениями, ямами, в которых происходило замачивание льна, наподобие прусск. *Markelauke*, *Marken*, *Merkinen* и т. п. (Gerullis *APON* 94—95, 98), ср. лит. *markà* 'мочило', *linų marka*, *lin-marka*, лтш. *lin-mèrce* (: *Linumẽrka*, *Lìnmārcis* и т. п.). С этими обозначениями и названиями связаны глаголы — лит. *meřkti* 'мочить', 'замачивать' (в частности, и *linùs*), лтш. *mèrcêt* и т. п., отсылающие к идее смягчения, размягчения как результата ослабления сопротивления льна обработке. А эта идея в свой черед могла бы ориентировать на другую реконструкцию — ностр. **lejna* 'мягкий', 'слабый', отраженную в семито-хамитских, индоевропейских и уральских языках. Сама связь двух идей «размочить» → «размягчить» не вызывает сомнения, но и приводимые в связи с **lejna* индоевропейские примеры (лит. *leĩnas*, *leĩtas*, *leĩbas*, др.-исл. *linr* 'нежный', 'мягкий', 'слабый', др.-греч. λινό-σαρχος 'хрупкого сложения' и т. п.) уже в той или иной мере независимо сопоставлялись именно с и.-е. **lei-* 'лить'. Учитывая, что лен после мочения в фольклорно-ритуальных текстах представляется (иногда даже в антропоморфном виде) как размякший, ослабелый, кроткий и т. п., можно с значительной вероятностью настаивать на указанной семантической мотивировке и, следовательно, на гипотетической связи индоевропейского названия льна с ностр. **lejna* и **L/äljʌ*. В этом же контексте др.-греч. λινό-σαρχος 'хрупкотелый' в диахроническом плане могло бы быть понято как 'льнотелый', т. е. с плотью подобной льну в отношении мягкости-гибкости.

Эти рассуждения вплотную подводят к недавно выдвинутому объяснению названия льна в балтийском, славянском и т. п. из и.-е. **lei-* 'лить', 'быть влажным', конкретнее — из Part. Praet. pass. от этого глагола — **lĩno-* (иногда сюда же подверстывают и праслав. **lajьno*, ср. блр. *лайнó*, об отходах при обработке льна) или **lei-no-s*, *-om* и **li-nos*, *-om*. Это этимологическое решение,

представляющееся пока (по крайней мере) наиболее перспективным, хотя и с оттенком «народно-этимологического» подхода, является, как было недавно замечено, возвращением к очень старой идее Фика («zu **lei-* 'gießen', vom Wassern der Leinpflanze»), основательно затем забытой. Можно напомнить в дополнение, что образ л ь ю щ и х с я длинных прядей льна (**lei-/*li-* & **lin-*) не чужд ни балтийской, ни славянской поэтической образности, и это обстоятельство может рассматриваться как еще один аргумент в пользу этой этимологии.

О роли льна в жизни балтов существует много сведений из разных частей балтийского ареала. Правда, сведения, относящиеся к старым пруссам, скудны и сводятся прежде всего к тому, что сказано у Дусбурга в главке о почитании богов и обрядах (любопытно, что перечисляемые занятия пруссов трактуются их описателем как знаки чести, оказываемые богам из угождения им): *Aliqui omni die balneis utebantur ob reverenciam deorum suorum, aliqui balnea penitus detestabantur. Mulieres et viri solebant nere, aliqui l i n e a, alii l a n e a, prout credebant diis suis complacere* (*Scr. Rer. Pruss.* 1,55). Но эта скудость сведений в значительной степени восполняется данными, относящимися к теме льна и представленными в изобилии в связи с культурой льна у немецких крестьян Восточной Пруссии, значительная часть которых по происхождению была пруссами, но также и теми сведениями, которые относятся к литовцам Малой Литвы, ближайшим соседям пруссов в территориальном плане и ближайшим их родичам в генеалогическом плане. Особенную ценность представляют данные о роли льна, собранные у Донелайтиса и проанализированные в другом месте (*Пр. яз.* V, s. v. *linno*). Эта энциклопедия «льноводства», целая отрасль крестьянской мудрости («льноведение») относится к Малой Литве, т. е. к части той же Восточной Пруссии, где несколько ранее жили пруссы. Нет сомнений, что «прусский» Донелайтис изобразил бы весьма сходную картину, и поэтому описание, данное во «Временах года» («Metai»), в очень существенной степени может быть отнесено и к «льняным» заботам пруссов. В этом описании важны не только детали, но и демонстрация значения льна в жизни литовского крестьянина-бураса в Восточной Пруссии. Более того, через «льняную» тему как бы высвечиваются достоинства и недостатки самого бураса, и лен, точнее — отношение к нему, чувство долга, заставляющее добросовестно выполнять все работы в течение годового «льняного» цикла, становятся своего рода моральными критериями для крестьянина.

Традиция разведения этой технической культуры в Прибалтике очень старая, и следы ее фиксируются уже в первые столетия нашей эры (см. *Liet. archeol. bruožai*, 1961, 251; об этнографическом аспекте темы см. *Liet. etnogr. bruožai* 1964, 51, 65, 286—297 и др.). Длительность этой традиции, ее устой-

чивость, известная ориентированность на коллективность (ср., напр., привлечение толоки при ряде работ) привели к выработке четкой технологии и институализации составных частей всего процесса. Более того, есть основание говорить о целом классе фольклорных текстов, посвященных льну и преследующих не только эстетические цели, но и операционно-технологические и, следовательно, информационно-инструктивные. Ср., в частности, литовские песенные «льняные» тексты, построенные на одних и тех же конструкциях, практически на одном чрезвычайно ограниченном лексическом круге и повторяющие эту схему во всех строфах. На фоне этого инерционного типа особенно контрастно выступают слова (в идеале по одному новому слову в каждой последующей строфе), которые как раз и обозначают впервые вводимые в «льняном» цикле операции. Так, в стандартной схеме *Viena linelius... / Viena linelėlius... / Liūlia, berneli mano, liūlia, / Liūlia, tinginėli mano, lūlia* на свободных местах, дважды в строфе, последовательно выступают обозначения действий девицы, ответственной за весь цикл (речь ведется от 1-го лица): *pasėjau, nuroviau, nukūliau, paklojau, pakėliau, išmyniau, šukavau, suverpiau, išaudžiau, išbalinau* (*Liet. tautosak.* 1, 99—100, № 83), т. е. посеяла, вырвала, смолотила, постлала, подняла, измяла, расчесала, спряла, выткала, выбелила (ср. там же 1, 102—103, № 85); ср. несколько отличный вариант набора операций при существенно отличной форме строфы по сравнению с приведенной, во-первых, и появлении изредка формы Nom. Sg. *linelis* при обычном Acc. Sg. *linelį*, во-вторых (соответственно чередуются 3. Sg. и 1. Sg. глагола): *pasėjau, išdygo* (*linelis*), *užaugo* (*linelis*), *pražydėjo* (*linelis*), *nunoko* (*linelis*), *nuroviau, nukūliau, paklojau, parvežiau, padžioviau, išmyniau, išbrukau, iššukavau, suverpiau, išaudžiau* (ср.: Linus braukti, rauti, šukuoti, verpti, įmerkti, išmerkti, pakratyt, parinkti, minti, išdžiovyti. Brodowski *Lex. Germ.-Lithv.*, s. v.). В латышских «льняных» дайнах, обычно очень кратких (чаще всего однострофных), каждая из операций становится единственной темой дайны, ср. такие типы, как: *Audziet, manigari lini...*; *Augat, mani gari lini...*; *Ziedi, mana linu druva...*; или даже: *Liniņš mani aicināja: / nāc, meitiņa, mani plūkt!* и т. п. Но иногда встречаются и «составные» дайны, ср. последовательную цепь действий: *Zemīti ara — Zemīti ecē — Liniņus sēja — Liniņi auga — Liniņus plūce — Liniņus grieze — Liniņus cirte — Vezumu krāve — Liniņus mērcē — Liniņus sloga — Liniņus klāja — Liniņus paisa — Liniņus kulsta — Linus sukāja — Linus vērpe — Kamole tine — Audeklu mete — Audeklu riete — Audeklu saista — Audeklu aude — Audeklu grieze — Audeklu balina...* и т. п. (*Latv. Tautasdz.* 1, 556—557, № 3821); ср. *linus sēj, ravē, plūc* (или *rauj*), *savęd slitā, sukā* (*nuosukā puogaļas*), *mērcē, izklāj, tilina* (или *balina*), *mīsta, kulsta, sukā* (ME 2, 472).

Подобный «операционный» аспект достаточно хорошо отражен и в соседних славянских языках, причем не обязательно в поэтических текстах (ср.

белорусскую, польскую, специально кашубскую и словинско-поморскую традиции). Нет оснований сомневаться, что и пруссы в этом отношении не составляли исключения — тем более, что немецкие крестьяне Восточной Пруссии знали такие «операционные» тексты, связанные с льном. Но помимо этого «операционного» аспекта во всем э т о м ареале (но и не только в нем) «льняная» тема получила и м и ф о р и т у а л ь н у ю трактовку. Прежде всего речь здесь должна пойти о сюжете м у к (мучений) или с т р а д а н и й льна. Естественным образом он подготавливается и формируется уже в текстах об операциях, совершаемых над льном. Когда лен созревает, его рвут, вяжут (в снопы), обдирают (т. наз. «головки»), бросают в воду, мочат в течение нескольких дней; вынув из мочила, лен разбрасывают и подвергают действию солнечного жара, засовывают в печь и сушат второй раз, потом трут, счищают, скоблят, расчесывают его и т. п. Стóит придать льну хотя бы отдаленную видимость живого существа и тем более слегка антропоморфизировать (ср. голову, волосы, бороду, сердце льна: *L i n o širdis, taukų drabužis* 'Льняное сердце, сальная одежда', о свече: *L i n n a i Galwas gawė*. Bretkunas и т. п. или также сходного типа русские загадки о льне, см. *Загадки* 1968, 75, №№ 2093—2105; 137, №№ 4595—4621), как все эти операции по обработке льна начинают восприниматься как описание мучений, через которые проходит лен (ср. лит. *lìno/linų̃/kančia/mūka*). *Linų̃ kančią baigėm* 'Кончили муку льна', — говорят при окончании рассказа об обработке льна. Эти мучения страшны, и даже черт не может их вытерпеть — *Nė velnias negali lino mūkos iškentėti* (Patarl. priežodž. 287); *Tas žmogus sako* [*velniui*]: *Galėsi* [*mane*] *imtie, ale da turi iškentėt lino mūką* (Basanavičius *Pasak*. IV, 59); *Lino mūką iškentėti*, — значит перенести много страданий (*Jau ji lìno mūka iškentėjo. LKŽ* 7, 521), ср. *Drusk. žod.* 193 и др. Этот же мотив известен и латышской традиции (ср. *linu muokas*). Когда же лен рассказывает о своих муках от первого лица, как в кашубской загадке, напряженность мифопоэтических смыслов возрастает еще более. Ср.: *Xų̯ec jem bėł bez v́inë, vëvloklė ḿą z xëči ji na śḿërc skêzelë. Ų̯úrvelë ḿe głovą, a cało v jezoře ų̯ùtoṕilë. Z jezora vzą̇lë mėgų̯e trúpa ji začą̇lë gų̯e rozcëgac, jak jem dłuǯ́i bėł, a tėj vřúcëlë v ṕec. Cału ǯėń ji całǫ noc ležêł jem v ṕecu, a tė vëcignąlë ḿą ji začąlë tak mąčëc, jaž ḿe všësč́e gnêtë pų̯ełòmelë. Na kų̯úń-cù b'ałč́i vzą̇łë ḿa v rące ji začą̇łë ze ḿe rob'ic přëų̯eǯėvk dlë xłopóv, ǯeci ji seb'e* (Sychta *Słown. gwar kasz.* 2, 353). Эти кашубские данные представляют особую ценность, поскольку речь идет не только о смежном с прусским ареале, но о таком, где отмечены несомненные следы пребывания прусского элемента (в частности, ср. название *Paculent* [Krahe *Altpr.* 8 (1943) 43—54], того же корня, что и лит. *pãkulos*, лтш. *pakulas* и славянские названия пакли, т. е. льняных оческов, заимствованные из балтийских языков, ср. блр. *пáкулле, пáкулля, пáку́ла*, русск. *пáкля*, польск. *pakuły* и т. п., см. Лаучюте *Слов. бал-*

тизм. 1982, 18—19; весьма показателен балтизм в немецких говорах Восточной Пруссии *Pakullas* 'веревка из отходов льна', *LKK* 8 (1966) 99, а также идиш *pakales*, *pakeles*, на территории Литвы. Lemchenas *Liet. įtaka žydų tarm.* 105). Несколько вырожденный вариант загадки, напоминающей кашубскую, известен и в русской традиции — *Били меня, колотили, во все чины производили, на престол с царем посадили?* — *Л е н* (Даль[4] 2, 638) с важным зато мотивом причастности после перенесенных страданий к царскому достоинству (ср. несколько иной вариант — *Загадки* 1968, 75, № 2104; ср. так же: *Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали.* — *Л е н*, № 2105).

Из текстов, подобных указанным, частично извлекается и другая информация, благодаря которой сюжет «мучений льна» конкретизируется или обретает некоторые существенные с генетической точки зрения связи. Выше отмечалось, что эти мучения самые страшные и что их не может выдержать даже черт (лит. *vélnias* и т. п.). Муки, претерпеваемые последним, как и его диахроническим предшественником, мифологическим персонажем, имя которого содержит элемент *Vel-*, — не адские страдания, но результат неудачной для черта (или *Vel*-персонажа) борьбы с Б о г о м, который поражает его огнем и водой, камнем, расчленяет на части или растирает в прах (молния как небесная мельница-жернов; оба эти слова иногда, в частности в балтийском и в славянском, могут передаваться корнем и.-е. **mel-*). Так что источником мучений для противника Бога *Vel*-персонажа оказывается сам Бог. Предполагается, что именно он определяет и те муки, ту страстну́ю жизнь, которые предстоит испытать льну. *Nedod, D i e v s, tādas dienas, / Kādas dienas l i n i ņ a m: / Plūc matiņus, cērt galviņu, / Mērc kauliņus ūdenī,* — поется в латышской дайне (*Latv. Tautasdz.* 1, 543, № 3709; ср. варианты: *Nadūd. D ī v s, taidas dzeives, / Kaida dzeive lineņam*... или *D i e v s, nedoda tādu mūžu, / Kāds mūžiņis liniņam*...); ср. еще: *Kaimiņš mani aicināja / Liniņam kaulu lauzt; / Ka es iešu, salauzīšu / Deviņiem gabaliem* (*Ibid.* 1, 552, № 3781). Таким образом, Бог оказывается как-то связанным с «льняными» страстями, хотя, конечно, нередко подчеркивается, что лен растет и созревает тоже благодаря Богу (ср.: *Lūdzu Dievu, lai aug lini*... или *Audzē, Dieviņ, labus linus*... в латышской традиции или *Deryk, Dieve, linelius / Ant mergelės dalelės*... и под. в литовской), что, впрочем, не отменяет сказанного выше: лен возрастает, созревает и начинает приносить пользу людям именно потому, что он претерпел все муки. В этом контексте лен и *Vel*-персонаж (> *veln-* 'черт') оказываются тождественными, по крайней мере, в четырех отношениях: они «хтоничны» по природе и по положению (загадки подчеркивают мотив пребывания льна в земле: *В землю ушел*...; ...*в сыру землю шел*...; *Из земли вырастаю*... и т. п. *Загадки* 1968, 75, №№ 2095—2097, 2103 и др.); они претерпевают ряд самых тяжких мучений; эти мучения исходят от Бога; результатом их является достижение выс-

шей плодоносности, урожая, прибытка, условий продолжения жизни. Эти совпадения не могут быть случайными, и на их основании можно утверждать функциональное подобие льна и *Vel*-персонажа в некоей сюжетной схеме ритуально-мифологического характера. Такая схема наиболее полно воплощена в «основном» мифе, одной из версий которого и является рассказ о льне (ср. в этой же роли к о н о п л ю, о чем см. Цивьян *Слав. и балк. языкозн.* 1977, 305—317, на балканском материале [конопля и лен часто находятся в отношении взаимодублирования] или шерсть-волну [**veln-*, элемент, объединяющий обозначение шерсти с именем *Vel*-персонажа и черта — *vel-n-*]).

Ряд деталей расширяется и одновременно уточняет схему. Показательны следы в «льняных» песнях третьего персонажа — ж е н с к о г о, который по идее мог бы соответствовать аналогичному персонажу в «основном» мифе (во-первых) и как-то соотноситься с девицей, выращивающей и обрабатывающей лен (во-вторых). Ср. в латышских дайнах: *Plūcat, meitas, lina laukus, / Atstājat pabīram: / Mīļā M ā r a dvieļus auda / No liniņa pabīram* (*Latv. Tautasdz.* 1, 547, № 3739) или *Es izgāju miežus sēt, / L a i m e s māti vaicadāmis; / L a i m e s māte tā sacīja: / Sēj liniņus līgavai* (*Ibid.* 1, 502, № 3396). Мотив матери Лайме-С ч а с т ь я, советующей сеять ленок для н е в е с т ы, очень характерен и находит немало аналогий (ср. выше из литовской песни — «Выращивай, Боже, ленок / На д о л ю ш к у д е в и ц ы», а также мотив льняного венка, украшающего девицу-невесту). Тема невесты возникает в «льняном» цикле песен неслучайно: от умения взращивать и обрабатывать лен зависела возможность выйти замуж, о чем сообщают и балтийские факты и многочисленные примеры с соседних территорий (ср. кашуб. *ʒèvčą, co ńe dàvalo sob'e radë z l n ą, ni mogło są žeńic* (Kartuskie). *Słown. gwar kasz.* 2, 353 и др.) и не только с соседних. С льном связаны прежде всего девицы. Лен и льняное поле опасны для них — *Ar aš nesakiau tavei, mergele: / Neik par linų laukelį*. Jušk (*Dain.* 179), как и для льна опасны девицы, совершающие над ним все «операции»-мучения. Их сходство отражено в песнях, где лен жалуется — *Nesuspėjau aš žalias / Krasno stogelio išaugti / … / Valaknėlio ištaisyti / … / Sėmenėlio sunokyti.* Но сходное говорит и девица своему пареньку — *Oi, berneli, berneli, / Nesuspėjau aš jauna / Krasno stogelio išaugti / … / Plonų drobelių išausti / … / Balto šarvelio sukrauti* (*Liet. liaud. dain.* 137, № 32). Девица расстилает *baltus linus* (белые льны) и, плача, обращается к сырой землице: зачем ты взяла моего отца и матушку? — и предлагает взять и ее, сиротку. Землица отказывает ей в этом, но дает две долюшки (*dvi dalelės*) — борзого коня и *Antrą dalią — jauną berną*, молодого парня (Ibid. 138—139, № 33; ср. № 34: *Linelius roviau, / Rankas mazgojau, / Nuskandinau žiedelį / Į marelių dugnelį*. Молодец пытается достать кольцо и тонет — *Oi, varge, varge / …Kam man aukso žiedelis. / Nebėr mano bernelio*; ср. *«Oi, aria, aria»*. *Liet. tautosak.* 1, 96—97, № 80 и др.).

В связи с тенденцией к антропоморфизации льна (ср. его части тела при описании «мучений», перволичные «тексты льна», уподобления человеку и т. п.) и в связи с мотивом соотнесенности льна и замужества девицы уместно привести наиболее значительный фрагмент из «льняной» мифологии и соответствующего ритуала в описании жемайтских богов Я. Ласицким, имеющем, конечно, определенное отношение и к балтийским реалиям в целом. Речь идет о ритуале, называемом *Ilgės*: «Tertio post Ilgas die deum V v a i z g a n t h o s colunt v i r g i n e s, ut illius beneficio tam l i n i quam cannabis habeant copiam. Ubi altissima illarum, impleto placentulis, qua S i k i e s vocant, sinu, et stans pede uno in sedili, manuque sinistra sursum elata, librum prolixum, vel tiliae vel ulmo detractum (ex quo etiam calceos contexunt) dextra vero craterem cervisiae, haec loquens, tenet: *Waizganthos deuaite auging mani l i n u s teip i l g i e s ik mani, nie duok munus nogus eithi.* Waizganthos, inquit, produc nobis tam a l t u m l i n u m, quam ego nun a l t a sum, neve nos nudos incedere permittas. Post haec craterem exhaurit (nam et fœminae bibaces sunt) impletumque rursum deo in terram effundit et placentas e sinu ejicit, a deastris, si qui sunt W a i z g a n t h o, comedendas. Si haec peragens firma perstet, b o n u m l i n u m proventum anno sequenti futurum in animum inducit; si lapsa pede altero nitatur, dubitat de futura copia, fidemque effectus sequitur...» (Mannhardt *Letto-Preuß. Götterlehre* 1936, 358—359). Имя Вайжгантаса встречается и в более поздних источниках, подробнее о нем см. Ibid. 368, 383—384, 398—399, 521—522, 532, 620—621; Gimbutas *Balt.* 1985, 155; Greimas *Apie diev.* 1979, 61—62; ср. Vėlius *Mitin. būtyb.* 1977, 148; *Мифы народов мира* I, 1980, 210; *Пр. яз.* V, s. v. *linno* и др.

Ритуал, описанный Ласицким, сочетает в себе мотивы Вайжгантаса, девиц, длинного льна (лен-долгунец), но, несомненно, он включает в себя, не называя его прямо, еще один мотив — с м е р т и. «Ильгес» (*Il̃gės*, *ìlgės*) как праздник всех святых, приуроченный к 1 ноября (о его характере ср.: *Ìlgių šventė kaip atėjo, v e s e l i j o s prasidėjo.* Jušk. *Dain.* 210: *veselija* — 'свадьба'), предшествует дню поминовения покойных, 2-го ноября, также именуемому *Il̃gės* (о чем см., напр., у Даукантаса). *LKŽ* 4, 48, выделяет и третье значение слова — 'duoklė' ('дань', 'оброк'), 'valdžios mokestis', 'ančdėlis'. В этой связи любопытно перечисление даров, в ряде важных деталей отсылающее к описанию обряда у Ласицкого и непосредственно к Вайжгантасу. Ср.: *Dovanos: ...g a i d y s, l i n a i, v e r p a l a s..., kurius valsčionys ponui dioda, vadinas i l̃ g ė s* (Юшкевич *Лит. слов.*, s. v.). Мотив «Kloja merga b a l t u s l i n u s» («Стелет девица белые льны») в сочетании с мотивом смерти родителей девицы (и ее плача, в котором она просит землю взять и ее к себе) и финальным мотивом обретения суженого (ср. *Liet. liaud. dain.* 138—139, № 33 и др.) также обозначает связь льна и смерти, царства усопших. Эта же связь существует между персонифицированными образами того и другого — Вайжгантасом и *Vel-*

персонажем, ср. *Vielona* (Deus animarum, cui tum oblatio offertur cum mortui pascuntur. Lasicki. *Letto-Preuß. Götterlehre* 1936, 357), *Wels* у Стендера, лтш. *Veļu māte*, Мать усопших, лит. *vėlės* 'души умерших', соответственно день поминовения — лтш. *Veļu laiks*, лит. *vėlinės*, *vėliaĩ* и т. п. (ср. Greimas *Apie diev.* 61—62). В этом контексте легко представить себе и Вайжгантаса в ряду типологически родственных ему персонажей, которые вяжут (прядут) нить судьбы — «вяжут» рождение, брак, смерть, новую жизнь (ср. лит. *výžti* 'плести', *vyžà* 'лапоть' и т. п., если говорить об этимологических связях этого имени). Выбор льна в качестве образа-эталона этих состояний вполне понятен: он сочетает в себе слабость, мягкость, податливость, но и ту силу, специфика которой состоит в нерушимости льна как целого при всех возможных деформациях, в неуязвимости и, более того, в способности создавать из себя самого такую сложную субстанцию (веревка, пряжи и т. п.), прочность которой приобретает отмеченный, символический характер. В слабости льна — его сила. Подчиняясь насилию, он благодаря своей гибкости не дает последнему осилить себя до конца: он не только объект, на который многообразно воздействует внешняя сила, «вяжущая» его, но он и субъект, который сам способен «вязать» других и другое. Из этой ситуации объясняются крайние полюса мифопоэтического образа льна — его активность и сила, его пассивность, страдательность, слабость или, как определил недавно один исследователь соответствующее «льняное» божество, «Вайжгантас — бог, родившийся из земли в виде льна, претерпевший страдания, умерший и воскресший». Типология божеств с такой функцией давно и хорошо изучена: Дионис, Осирис, Аттис, Адонис и т. п. — наиболее известные представители этого типа, а восточное Средиземноморье — основная арена, где выступают эти умирающие и воскресающие божества (особенно важно отметить здесь вариант — прорастающие, как Осирис, зеленью).

Этот усложненный образ льна, обнаруживающий явные антропоморфические тенденции (*Лен*) и «разыгрываемый» в широком круге текстов, прежде всего песенного характера, действ, обрядов, праздников, семантически разнонаправленный и полифункциональный, как он восстанавливается по разным фактам балтийской и славянской традиций, должен привлечь внимание к двум древнегреческим словам-именам и стоящим за ним образам — Λίνος, мифологический персонаж Лин, и λίνος, название песни ('лин') о Лине или песни самого Лина — на фоне еще одного слова, а именно λίνον 'лен', на первый взгляд сюда не относящегося. Прежде всего уместно еще раз напомнить, что т о л ь к о в балто-славянском и древнегреческом из всех индоевропейских языков выступает краткий гласный в корне — **lin*-. Далее стóит указать, что только в прусском и древнегреческом это слово с р е д н е г о рода, и, следовательно, восстановимы две изоморфные пары — прусск. **linan* 'лён' (Sg.) :

**lina* 'льны' (Pl.) и др.-греч. λίνον 'лён' (Sg.) : *λίνα 'льны' (Pl., но также и λίνον как Pl.). Эти единственные в индоевропейских названиях льна сходства как бы обрамлены яркой пространственной доминантой: они лежат в долготной полосе между 20 и 25 градусами на разных полюсах: прусский у северного для этой части Европы моря — Балтийского, греческий у южного моря, Средиземного. О роли Греции как возможного в древности реципиента «чужого» названия льна говорилось выше. Для балтийской традиции восстанавливается связь между льном-растением, льном — объектом земледельческих работ и всех тех занятий, которые из них следуют, и достаточно персонифицированным образом льна — льна-персонажа, льна-субъекта, так сказать, **Льна*. В духе старой идеи Мейе в такой ситуации можно было бы реконструировать оппозицию по грамматическому роду и/или даже пассивности — активности — **lino-m* : **lino-s* (применительно к индоевропейскому уровню), т. е. лен : Лен. Забегая вперед, можно сказать, что отношение др.-греч. λίνον 'лен' : Λίνος 'Лин' (= «Лён») совершенно точно укладывается в ту же схему.

О др.-греч. λίνον речь уже шла. Теперь несколько слов о Λίνος и λίνος, мифологическом персонаже и песне о нем (или его песне), связь между которыми не ставится под сомнение. Лин в древнегреческих источниках выступает в несколько различных версиях. Напомнив о «небесных» мотивах в генеалогии Лина (он — сын Урании, но ср. возможный «хтонический» мотив — Лин как сын Посейдона в связи с соответствующим прошлым этого божества), следует указать главное и объединяющее все эти версии — прекрасный юноша был разорван на части собаками. Исходя из общих соображений, не раз высказывалось мнение, что Лин, подобно Гиацинту или Нарциссу, был олицетворением какого-то цветка (льна во время цветения?), т. е. персонажем растительного происхождения. Интересно, что среди всех мученически погибших древнегреческих мифологических персонажей Лин отмечен, пожалуй, особо, и сами его страдания стали поводом для учреждения праздника, посвященного Лину, где центральной и всё определяющей темой стало воспоминание-переживание этого страдания в специально созданных для этого случая скорбных песнях (λίνος) с последующим искупительным жертвоприношением собаки. Самое раннее упоминание такой песни — уже у Гомера, при описании сцен, изображенных на щите Ахилла. Ср.:

παρθενικαὶ δὲ καὶ ἠΐθεοι, ἀταλὰ φρονέοντες,
πλεκτοῖς ἐν ταλάροισι φέρον μελιηδέα καρπόν.
τοῖσιν δ' ἐν μέσσοισι πάϊς φόρμιγγι λιγείῃ
ἱμερόεν κιθάριζε, Λίνον δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδε
λεπταλέῃ φωνῇ· τοὶ δὲ ῥήσσοντες ἁμαρτῇ
μολπῇ τ' ἰυγμῷ τε ποσὶ σκαίροντες ἕποντο.
(Il. 18, 567—572)

Исполнение «лина» в контексте плетеных корзин с плодами и общего пения юношей и дев, криков, прыжков, пляски достаточно показательно. Геродот в своей «Истории» (2,79), говоря о египтянах, подчеркивает жалобный характер «лина»: «Среди других достопримечательных обычаев есть у них обычай исполнять одну песнь Лина, которую поют также в Финикии, на Кипре и в других местах. Хотя у разных народов она называется по-разному, но это как раз та же самая песнь, которую исполняют и в Элладе и называют Лином [...] откуда у них эта песнь Лина? Очевидно, они пели ее с давних пор. На египетском же языке Лин зовется Манерос [Осирис. — *В. Т.*]. По рассказам египтян, это был единственный сын первого египетского царя. Его безвременную кончину египтяне чествовали, [прославляя] жалобными песнями, и эта [песнь] была сначала их первой и единственной жалобной песнью» (о льне в Египте см. выше); ср. также Pind. fr. 139 и далее. Важное обстоятельство состоит в том, что название песни и ее певца-автора (о нем см. Hes. fr. 192; Theocr. 24, 105; Apollod. I, 3, 2; II, 4, 9) обозначается одним и тем же словом, которое — с минимальным изменением — составляет характернейшую черту песни, а именно — ее припев αἴλινος, выступающий как своего рода жалобное восклицание, особенно у трагиков (по этому припеву и сама жалобная песнь-причитание обозначалось тем же словом — αἴ-λινος; кстати, оно выступало и как Adj. — 'жалобный', 'скорбный').

Многие исследователи искали этимологическую разгадку этого слова — «ближнюю» (споры о том, произошло ли αἴλινος от λίνος или наоборот) и «дальнюю», где перевес всегда был на стороне тех, кто искал ее на Ближнем Востоке, т. е. не на индоевропейской почве. Две наиболее важные вехи в этом направлении — Diehl *Rhein. Mus.* 89 (1940) 89, 106ff. (к вопросу о египетском происхождении) и Eissfeld *Mél. Dussaud* 1, 161 — о происхождении Nom. propr. Λίνος из αἴλινος, которое могло бы отражать финик. *'ij Alijan* 'плач по Алияне', что, впрочем, сейчас склонны считать устаревшей точкой зрения (об *Alijan* как эпитете Ваала см. Sznycer *Semitica* 13, 163, 26), см. об этом Chantraine *Dict. étym.* 3, 642, с заключением, согласно которому λίνος, αἴλινος и Nom. propr. Λίνος находятся в тесном отношении друг с другом и восточное происхождение всех этих слов правдоподобно («est plausible»); об αἴλινος см. *Dict. étym.* 1, 34. В этих рассуждениях и предположениях, сколь бы гадательными они ни были, существенно, что языковые и культурные реалии, как правило, отсылают к Ближнему Востоку, как и приводившиеся выше данные о древних центрах зарождения и распространения культуры льна. Это совмещение двух ареалов может оказаться многозначительным и придать проблеме обозначения льна в ряде индоевропейских языков (**lin-*) совсем иной вид. Можно пойти еще дальше и отметить, ни на чем, впрочем, не настаивая, но и не упуская из сферы внимания, что уже в древности предложенное Пав-

санием (9, 298) понимание αἴλινος как слова, построенного на восклицании, выражающем печаль, — αἶ λινον как своего рода 'hélas pour Linos!', — нашло бы параллель (возможно, конечно, и мнимую и в любом случае не «прародственную») как в русск. *ай, лен мой, лен*; *ах, ленок*... и т. п., так и в разнообразных междометийных комплексах, предшествующих обозначению льна в балтийских «льняных» (так сказать, «линовых») песнях. Ср., напр.: *Ai lini, mani lini*... (*Latv. Tautasdz.* 1, 514, № 3498); *Ai linīti, zilziedīti*... (Ibid. 1, 514, № 3504); *Ai linīti, pogainīti*... (Ibid. 1, 514, № 3510; 534, № 3662); *Oi lineni, maņ lineni*... (Ibid. 1, 521, № 3568); *Ai liniņi, sprogainīši*... (Ibid. 1, 544, № 3713). Другой частый тип «льняных» песен характеризуется одним из двух зачинов — или междометием *Ai*, *Oi* (ср.: *Oi, ką kalba linelis*...; *Oi, aria, aria*...; *Ai māmiņa*...; *Ai bagāta linu druva*...; *Ai Dieviņi labulīti*...; *Ai lācīti, platkājīti*...; *Ai dzeltena linu druva*...; ср. еще *Aiju manu lielu linu*... *Latv. Tautasdz.* 1, 537, № 3684) или словом, обозначающим лен (примеров этого рода очень много и необходимости в иллюстрации в этом случае нет). Не исключено, что в ряде случаев в этих «ай-линовых» (*Ai lin-*, равно действительных и для балтийского и для праславянского) зачинах можно видеть аналогию к поэтике древнегреческих «линов» (αἴ-λινον). Точно так же с поэтикой балтийских «льняных» песен, перекликающихся с античными «линами», неразрывно связано построение таких звуковых цепей (особенно в отмеченном начальном стихе, задающем тему для вариаций в последующих стихах), которые обыгрывают разными способами само название льна. Ср. несколько примеров из *Latv. Tautasdz.* 1: *Sēju* ***lielu linu lauku***... (502, № 3401); ***Lielu lauku linu*** *sēju*... (505, № 3421); *Sēj, brālīti,* ***linu lauku***... (507, № 3432); *Sēj, bāliņ, zilus* ***linus***... (507, № 3433); *Nesēj* ***linus bālēlini***... (508, № 3439); *Audzē, Dieviņ, labus linus, /* ***Liniem*** *labas pakaliņš* (516, № 3530); *Augat mani labi lini, /* ***Liniņš lina*** *galiņa: / No viena* ***liniņa***... (516, № 3535); ***Linu lauks lielijas***... (546, № 3733) и т. п.; ср. также лит. *Lilio, sesė linq, / Sesė* ***linq, lilio***... или известный рефрен *lino*: *Užaugo* ***linelis*** *perėžiuos,* ***lyliai***, *rūta,* ***lìno***, ***lyliai***, *rūta,* ***lìno***... и т. п. В греческих «линах», судя по рефрену, отчетлива ориентация на имя персонажа, которому эти песни посвящены и, возможно, на название растения, которое это имя представляет. Подобная же схема сопряжения просматривается, видимо, в приведенных примерах балтийских «льняных» песен и более очевидно в русской традиции, ср.: *Олёны длинные льны* (4 июня); *Матери Олёны, ранние льны и поздние овцы и т. п.* (Даль[4] 2, 638; *СРНГ* 16, 350; ср.: «Посев льна приноравливают ко дню Елены по созвучию, ошибочно понимая, будто Алена (Елена), память которой празднуется 4 июня, заботится об льне». Даль. *Пословицы*; ср. звуковое обыгрывание анаграмматического характера названия льна в загадке о нем — *Сидят деды на току, полны́ сумки табаку. Загадки* 1968, 75, № 2094). В других случаях ас-

социации более сложны: так, в связи с Мокошью и вытеснившей ее Параскевой Пятницей ср. обряд «мокрида», когда в колодец бросают пряжу, кудель; запреты на пряжу в определенное время; тему беления холстов и т. п. (ср. в загадке о чесании льна *Сухая пятница кости грызет*); к сочетанию имени с обозначением льна ср. лит. *Marijos linẽliai* 'Linaria vulgaris', см. *laukiniai linẽliai* (*LKŽ* 7, 524 и др.).

Вероятные параллели в поэтике «линовых» и «льняных» текстов не исчерпываются приведенными до сих пор. Похоже, что они распространяются и на область «хореографической» поэтики. Кажется, что и для тех ритуальных плясок, которые, согласно античным источникам, совершались во время ежегодных праздников, посвященных Лину, можно найти довольно полноценные аналогии в обрядах, связанных с сеянием льна и другими операциями, к нему относящимися, как в балтийской, так и в славянской традиции. Здесь уместно напомнить о старинном литовском танце-игре под названием «Linẽlis» или соответствующем жанровом типе в русской традиции — «Уж мы сеяли, мы сеяли ленок...». По данным кашубской традиции, лен некогда играл большую роль в масленичных обрядах. Так, считалось, что во время масленицы пляски необходимы для того, чтобы обеспечить урожай льна. Вероятно, в основе таких плясок-скаканий лежат принципы имитативной магии, о чем свидетельствуют такие речения, как *b'alki skåkalë vësok*, *žebë jim len uros vësok'i*. Известно также предание о больной женщине, много лет не встававшей с постели, которая во время масленицы, собравши остатки сил, совлеклась с постели и, схватившись за *łożkowe nog'i*, принялась плясать, выкликая *Abo zvëčåj*, *abo zvëčåj*, *bëlëbë len ros vësok'i*. Но наиболее распространенным был магический танец «*na dobri len*», исполнявшийся обычно старшей женщиной около льна или с льном за поясом (Sychta *Słown. gwar kasz.* 2, 353). Можно добавить, что в ряде традиций лен, пакля, кудель играют роль и в масленично-карнавальных театрализованных действах (маски, фигуры символических персонажей, имеющих отношение к плодородию, знаки и атрибуты этого же типа и т. п.). Поражает исключительная полнота, детальность и последовательность в выборе условий места, времени и сопутствующих обстоятельств для определения срока начала сеяния льна (в Литве, напр., было принято начинать сев льна, когда на небе появлялись длинные полосы облаков — чтобы лен вырос длинным, см. *Liet. etnogr. bruožai* 65 и др.: ср. выше об обряде «ильгес» и его «льняной» компоненте; «небесная» тема [облака] также находит себе объяснение в рамках схемы «основного» мифа о небесно-божественной родословной льна — сын Бога неба, конкретно — Перкунаса, отверженный им, претерпевший страдания, но возродившийся к новой жизни). Обилие примет и суеверий, связанных с льном, толкований «льняной» символики в сновидениях, запретов относительно тех или иных

действий, касающихся льна и т. п. (ср. Šmits *Latv. taut. tīc.* II, 1083—1092 и др.), как и наличие магических и эзотерических элементов в «льняном» мифо-ритуальном комплексе (ср., в частности, реконструируемую теснейшую связь льна с коноплей), позволяют говорить не только об особом интересе к льну, не выводимом целиком только из его практических употреблений, но и о следах своего рода «льняного» культа. Можно с уверенностью сказать, что ни одно из культурных растений в северном и северо-восточном ареале Европы не может сравниться с льном в отношении той роли, которую он играет в «вегетативной» мифологии, во-первых, специально в схеме умирающего и воскресающего бога или духа растительной силы, во-вторых, и в сюжете «основного» мифа, в-третьих. В этом смысле материально-духовный «льняной» комплекс в балтийских, славянских, германских традициях отражает результаты переработки отдаленных во времени и в пространстве идей и образов древней Средиземноморской цивилизации и синтеза «чужого» и «своего», поисков местных эквивалентов и аналогий вегетативным символам иных, более ярких в этом отношении культурных зон. Ареальная перспектива применительно к рассмотренной теме снова подтверждает как связь Прибалтики с Средиземноморьем, так и те характерные черты ее, о которых писалось и по другим поводам.

1991

ФРАК. ΣΠΆΡΤΑΚΟΣ В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Как известно, попытка найти апеллятив, соответствующий данному имени собственному (PN), и, следовательно, осуществить первую половину этимологического решения слова весьма часто оказывается неблагодарным занятием. В таких случаях этимологу остается уповать на «случай», в частности, по-иному взглянуть на незамечаемую до сих пор очевидность. Кажется, это именно тот случай, который и приводит к решению задачи, оказывающемуся относительно простым. Конечно, оправданным представляется вовлечение исследователя в гущу уже высказанных этимологических контроверз, но в данной ситуации полезно несколько сузить свою задачу, по крайней мере, на первых шагах. Речь идет о попытке нахождения апеллятива, существенно более близкого к данному PN, чем то, что с ним до сих пор сближалось (во-первых), и если этот апеллятив не был учтен в предыдущих этимологических разысканиях (во-вторых). Фрак. Σπάρταχος как раз из этой категории случаев.

Но сначала — некоторые фактические данные об этом имени, относящемся к разным персонажам, засвидетельствованном в разные хронологически периоды (начиная с V в. до н. э.) и в разных ареалах (Фракия, Рим, Боспор, Египет) и, наконец, выступающем в более или менее различающихся между собою формах. К сказанному можно добавить, что имя засвидетельствовано как в греческих, так и в латинских текстах, как в сочинениях исторического характера, так и в эпиграфике (надписи, монеты и т. п.). Наиболее точная и авторитетная форма имени — Σ π ά ρ τ α χ ο ς. Она выступает в связи с обозначением правителей Боспора Киммерийского, принадлежавших к династии Спартакидов. Ср.: — διεδέξατο δὲ τὴν ἀρχὴν (scil. τοῦ Κιμμερίου Βοσπόρου) Σ π ά ρ τ α χ ο ς καὶ ἦρξεν ἔτη ἑπτά. Diod. 12, 31, 1 [1]; ἐπὶ δὲ τούτων Σ π ά ρ τ α χ ο ς μὲν ὁ Βοσπόρου βασιλεὺς ἐτελεύτησεν ἄρξας ἔτη ἑπτά. Diod. 12, 36, 1; — περὶ δὲ τὸν αὐτὸν

χρόνον καὶ Σάτυρος ὁ Σ π α ρ τ ά κ ο υ μὲν υἱός, βασιλεὺς δὲ Βοσπόρου ἐτελεύτησεν. Diod. 14, 93, 1; — κατὰ δὲ τὸν Πόντον Λεύκων ὁ τοῦ Βοσπόρου βασιλεὺς ἐτελεύτησεν ἄρξας ἔτη τεσσαράκοντα, τὴν δ' ἀρχὴν διαδεξάμενος Σ π ά ρ τ α κ ο ς ὁ υἱὸς ἐβασίλευσεν ἔτη πέντε. Diod. 16, 31, 6; — ἅμα δὲ τούτοις πραττομένοις Εὔμηλος μὲν ὁ Βοσπόρου βασιλεὺς ἕκτον ἔτος ἐτελεύτησε, τὴν δὲ βασιλείαν διαδεξάμενος Σ π ά ρ τ α κ ο ς ὁ υἱὸς ἦρξεν ἔτη εἴκοσιν. Diod. 20, 100, 7. В боспорской эпиграфике такая форма засвидетельствована в разрушенной и в целом не читаемой надписи CIRB 1162 (Σπάρτακ[ος])[2]; ср. также Σ π α ρ τ α κ ί ω ν Συμμάχο[υ]. CIRB 1135[3]. Форма Σπάρταχος, *Spartacus* неизменно выступает и там, где речь идет о знаменитом вожде восстания рабов в 73—71 гг. до н. э.: Σ π α ρ τ ά κ ῳ τε μονομάχῳ. Appian. bell. Mithr. 109; — Σ π ά ρ τ α κ ο ς, Θρᾷξ ἀνήρ, ἐστρατευμένος ποτὲ Ῥωμαίοις. Appian. bell. civ. 1, 116; — αὐτίκα μυρίων Σ π α ρ τ α κ ε ί ω ν [Adj. от PN] ...στρατοπεδευόντων Ibid. 1, 118; — μέγα τὸ Σ π α ρ τ ά κ ε ι ο ν ἔργον. Ibid. 1, 119; — Σ π ά ρ τ α κ ο ς, ἀνήρ Θρᾷξ τοῦ Νομαδικοῦ γένους, οὐ μόνον φρόνημα μέγα καὶ ρώμην ἔχων, ἀλλὰ καὶ συνέσει καὶ πραότητι τῆς τύχης ἀμείνων καὶ τοῦ γένους ἑλληνικώτερος. Plut. Crass. 8, 3; — ἡ γυνὴ δ' ὁμόφυλος οὖσα τοῦ Σ π α ρ τ ά κ ο υ, μαντικὴ δὲ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Ibid. 8, 4; — καὶ Σ π ά ρ τ α κ ο ς δὲ ὁ μονομάχος ἐκ Καπύης πόλεως Ἰταλικῆς ἀποδρὰς κατὰ τὰ Μιθριδατικὰ πολὺ πλῆθος ἀποστήσας οἰκετῶν (ἦν δὲ καὶ αὐτὸς οἰκέτης Θρᾷξ γένος). Athen 6, 272—273; — *Is mihi etiam generis sui mentionem facit, cum Athenionis aut S p a r t a c i exemplo ludos facere maluerit quam C. aut Appii Claudiorum?* Cic. Harusp. 26; — *quem in edictis S p a r t a c u m appellat, hunc in senatu ne improbum quidem dicere audet.* Philipp. 3, 21; — *est igitur, Quirities populo Romano ⟨...⟩ omne certamen cum percussore, cum latrone, cum S p a r t a c o.* Ibid. 4, 15; — *o S p a r t a c e! quem enim te potius appellem? cuius propter nefanda scelera tolerabiles fuisse videtur Catilina.* Ibid. 13, 22; — *IIII et LXX gladiatores Capuae ex ludo Lentuli profugerunt et congregata servitorum ergastulorumque multitudine Crixo et S p a r t a c o ducibus bello excitato Claudium Pulchrum legatum et P. Varenum praetorem proelio vicerunt.* Liv. Perioch. 95; — *(gladiatores) ducibus Crixo et Oenomao Gallis et S p a r t a c o Thrace Vesuvium montem occupaverunt.* Oros. adv. pag. 5, 24, 1; — *dehinc C. Cassium proconsulem idem S p a r t a c u s oppressum bello interfecit.* Ibid. 5, 24, 4; — *bellum S p a r t a c o duce concitatum quo nomine appellem nescio ⟨...⟩ nec abnuit ille de stipendiario Thrace miles, de milite desertor, inde latro, deinde in honorem virium gladiator.* Flor. 2, 8, 18. — Наконец, аналогичная форма PN выступает в греческой и латинской эпиграфике последних веков до нашей эры и первых веков нашей эры. Ср.: — [Δ]ιονύσιος Σ π α ρ τ α κ ο υ DH 479, № 117, 11 (Милет. II в. до н. э.); — Σ π α ρ τ α κ ο ς Φαίδρου ἥκω ἰς Ἄβυδον. Σῶζέ με, Ὄσιρι. MPL 377; — Σ π α ρ τ α κ ο ς Μένανδρ[ος] Μεμναθ ... SB 3680; — Σ π α ρ τ α κ ο ς Φιλ[ιέργους]. SB 3693; — Σ π α ρ τ ά κ ο ς ὁ δρομεὺς Ἀλεξάνδρου. SB 3683; — κλήρου ἱππικοῦ τῶν

Σπαρτάχου. BGU 6, 1226 (260 г. до н. э.); — [...] ων Σπαρταχου Ἀλεξ[άνδρου]. Ibid. 1227 (173 г. до н. э); — ⟨...⟩ τῶν κατοίκων ἱππέων Σπαρταχω Πτολεμαίω Μα[κεδόνι]. Ox. 14, 1635 (184 г. н. э.), 3; — ἵνα ὑπάρχωσι τῷ Σπαρταχῳ καὶ ἐκγόνοις. Ibid. 8; — παρὰ Σπαρταχου μ[η]τρὸς Διδύμης [ἀπ' Ὀξ]υρύγχων πόλεως. Ibid. 17, 2118 (156 г. н. э:), 1—2; — *Spartac(us?)* CIL 5, 7956 (Cemenelum, Alpes maritimae); — *d. m. Avidio Spartaco patrona alumno*. CIL 6, 12889; — *V. Spartacus*. CIL 11, 4576 (Carsula)[4].

Аналогичная форма PN многократно отмечается во фракийских именах Египта в эпоху эллинизма и последующую римскую эпоху (некоторые из них приведены выше). Ср.: Σπαρταχος; (неоднократно), Σπαρταχος Θρᾶιξ (250—240 гг. до н. э.), Σπαρτις и т. п.[5]

Поскольку для дальнейших рассуждений особенно важной является форма *Spart-*, то здесь уже уместно привести и те формы PN, в которых за указанным элементом следует не *a* (как в подавляющем большинстве приведенных выше примеров), а *o*. Ср. Σπαρτοχωι. Ditt. Syll.[3] 206 (347—346 гг. до н. э. Пирей), 1—2; — Σπαρτοχος κ[αὶ] Παιρ[ισα]δης. Ibid. 9—10; — Σπαρτ[ο]χον καὶ Παιρισαδην. Ibid. 12—13; — Σπαρτοχον καὶ Παιρισαδην τοὺς Λεύκωνος παῖδες. Ibid. 36—37; — [οἱ πρόγονοι οἱ] Σπαρτοχου. Ibid. 370 (289—288 гг. до н. э., Афины), 8—9; — Σπαρτοχος. Ibid. 10; — ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τ[ὴν τῶν προγόνω]ν αὐτοῦ ἣ τὴν Σπα[ρ]τοχου. Ibid. 18—19; — [τὸν βασιλέ]α Σπαρτοχον Εὐμήλου [Βοσπ]όριον. Ibid. 33—34; — βασι[λεὺς Παιρι]σαδ[ας] καὶ βασί[λισσα Καμασα]ρυα βασιλέως Σπα[ρτοχου]. Ibid. 439 (261 г. до н. э. Дельфы), 2—5; — ἄρχοντος Σπαρτοχου του Εὐμήλου. IPE 2, 13, 3—4 (Пантикапей); — βασιλεύοντος Σπα[ρ]τοχου του Εὐμ[ή]λου. Ibid. 2, 14; — ἄρχοντος Παιρισαδου τοῦ Σπαρτοχου Βοσπόρου καὶ Θεοδοσίης καὶ βασιλεύοντος Σινδῶν καὶ Μαϊτῶν πάντων καὶ Θατέων. Ibid. 2, 15; — βασιλεύοντος Παιρισαδου του Σπαρτοχου. Ibid. 2, 16, 17; — ὑπερ [ἄ]ρχοντος καὶ βασιλέως Παιρ[ισ]αδου τοῦ βασιλέως Παιρισαδου φιλομ[ή]τοροις καὶ βασιλίσσης Καμασαρυης τῆς Σπαρτ[οχ]ου θυγατρὸς φιλ[ο]τέκνο[υ]. Ibid. 2, 19; — βασιλέα Παιρισαδην βασιλέως Σπαρταχου. Ibid. 2, 35; — [βασιλεύοντος Σ]παρτοχου [τοῦ Παιρισαδο]υ. Ibid. 2, 308; — ἄρχοντος καὶ βασιλεύοντος Σπαρτοχου τοῦ Εὐμήλου. Ibid. 2, 348 (Фанагория); — ἄρχοντος Σπαρτοχου τοῦ Εὐμ[ήλου] καὶ βασιλεύοντος. Ibid. 2, 349; — [ἄρχοντος Παιρισ]αδου τοῦ Σπα[ρτ]οχου. Ibid. 2, 350; — βασιλέως [Σ]παρταχου. Head HN 503 (нач. III в. до н. э.); — Εἰρήνη Σπαρτοχου Αἰνία. IG 2[2], 7972; — Σ[π]αρτοχος Σπαρτοχου. BCH 30, 1906, 226, № 9 (Дельфы, I, 47); — Μουκατραλις Σπαρτοχου. ADB 34 (I, 39); — Κλ(αύδιος) Σ[π]αρτοχος. SVB 33, № 1; — Παίρακε Σπαρτόκου, χαῖρε. CIRB 480 (видимо, I в. н. э.)[6].

Очень показательны и топонимические данные, неотделимые, конечно, от соответствующих PN. Особый интерес в этом отношении представляет фраза, имеющаяся у Стефана Византийского: Σπάρταχος, πόλις Θρᾴκης.

Ἐρατοσθένης ἐν Γαλατικῶν δευτέρῳ. τὸ ἐθνικὸν Σπαρτάκιος ἢ καὶ Σπάρτακος (583, 11), из которой Д. Дечев делает вывод о том, что город назван по его основателю (т. е. речь идет о нулевом типе словопроизводства). Впрочем, Σπάρτακος как топоним входит в ряд других местных названий типа Σπάρτωλος (город в Боттии, области Македонии на правом берегу Аксия, к западу от Олинфа), от которого известен этникон Σπαρτώλοι[7], и, как можно думать, фракийских по происхождению названий типа Σπάρτη κώμη, Σπάρτον ὄρος, о которых сообщает Стефан Византийский: Σπάρτη, Λακωνικὸν χωρίον, ἀπὸ τῶν μετὰ Κάδμου Σπαρτῶν, περὶ ὧν Τιμαγόρας φησίν «ἐκπεσόντας δὲ αὐτοὺς εἰς τὴν Λακωνικὴν Σπάρτην ἀφ' ἑαυτῶν ὀνομάσαι» ⟨...⟩ ἔστι καὶ Σπάρτον ὄρος καὶ Σπάρτη κώμη πλησίον τοῦ Εὐξείνου πόντου (583, 15)[8].

Для того, чтобы более точно определить ядро относящихся к обсуждаемой здесь лексеме фактов, нужно иметь в виду и такие варианты PN *Spart-*, которые связаны с появлением *d* вм. *t* и развитием анаптиктического *a* между плавным и дентальным. Речь идет об имени одного из царей одрисского фракийского государственного образования, встречающемся уже у Фукидида. Ср.: ἀναπείθεται [ὁ Σιτάλκης] ὑπὸ Σεύθου τοῦ Σπαραδόκου, ἀδελφιδοῦ ὄντος καὶ μέγιστον μεθ' αὐτὸν δυναμένου ὥστ' ἐν τάχει ἀπελθεῖν (2, 101, 5); — ἀπέθανε δὲ καὶ Σιτάλκης ⟨...⟩ Σεύθης δὲ ὁ Σπαραδόκου ἀδελφιδοῦς ὢν αὐτοῦ ἐβασίλευσεν Ὀδρυσῶν τε καὶ ἄλλης Θρᾴκης, ἧσπερ καὶ ἐκεῖνος (4,101,5), а также: Σπόρδοκος Θρᾴκιον ὄνομα (Herodian I, 150, 22—23) или Σπαραδοκο (Gen.) на монетах с изображением фракийского всадника (см. Head. HN 282; 424 г. до н. э.). Совершенно очевидно, что форма **Sparad-*, как и **Spard-*, не является первичной. Имя сына Тереса I Σπαραδόκος, несомненно, отражает на себе влияние других династических одрисских имен, способствовавших «подравниванию» к ним и исходного Σπάρτακος, а именно таких, как Σάδοχος (но Σατοχος); Αμαδοχος, Αμμαδοχος, *Amadocus*, Αμμοδοχος, *Amodochus*[9], Αμηδοχος (но и Αματοχος); Μαδαχος, *Madocus*, *Madoce*; Μηδοχος, Μηδοχης (но и Μητοχος, Μετοχος, Μιττοχος, Μηταχος, Μηταγος, ср. Μηθαχος). У этих имен первый член (Σα-, Αμα-, Μα-, Μη-) указывает на малоазиатский и боспорский ареалы, а второй член (-δοχος, -τοχος) отсылает к иранским элементам, которые появились во Фракии в результате ее эллинизации. Весьма характерно, что Αμα-, Μα- и. т. п. не входят в такие composita, где в качестве второго члена выступал бы фракийский элемент; напротив, они сочетаются с иранскими же элементами[10]. Сама консонантная группа *rd* в инлауте (Σπορδοχος, видимо, *Σπαρδοχος > Σπαράδοχος; неясна природа второго члена в PN *Natu-spardo*. Amm. Marc. 27, 10, 16, ср. Дечев 328, 475) характерный признак иранской фонетики определенного периода: ср. осет. *ard* 'клятва' при др.-перс. *arta-* и т. п., что предполагает переход *-rt-* > *-rd-*[11], который постулируется в качестве диалектной закономерности и для фракийского (ср. PN *Artila*, *Bi-arta*

и т. п., но Αμ-αρδις, ср. др.-инд. *ṛtá-* и т. п.), наряду с *-rk-* > *-rg-*[12]. Между прочим, следует помнить и о мене во фракийском *t* : *d* (как и *k* : *g*) независимо от соседства с *r*[13].

После установления вторичных вариантов разбираемой лексемы оказывается, что ее первоначальная форма — **Spart-*. Реально она выступает как в бессуфиксальном виде (ср. фрак. PN Σπαρτας[14] и уже отмечавшиеся Σπάρτη κώμη, Σπάρτον ὄρος), так и с рядом суффиксов. Ср. Σπάρτ-αχος, Σπάρτ-ωλος и т. п. Тем самым отпадает необходимость в этимологических объяснениях, которые предлагались в связи с анализом PN Σπάρταχος и исходили исключительно из элемента *Spar-*[15]. Сожалеть об отказе от этих объяснений не приходится по двум причинам: во-первых, сами эти этимологии исключительно формальны и, строго говоря, не контролируемы (к тому же они объясняют лишь часть подлежащего анализу имени); во-вторых, существует целый круг лексем, который обнаруживает полное формальное тождество с PN Σπαρτ- и, видимо, может быть, хотя бы частично, мотивирован семантически.

Речь идет прежде всего о балтийском **spart-*, отраженном во всех балтийских языках: лит. *spartùs* 'обильный', 'плодородный' (ср. старые словари — Ruhig, Ruhig-Mielcke, Nesselmann, Kurschat); 'быстрый', 'скорый', 'живой', 'интенсивный', 'энергичный', 'деятельный'; *spartà* 'скорость, быстрота', 'темп', *spar̃tis* '(быстрый) темп', *spartùmas* 'быстрота', 'энергичность' и т. п., *spartuõlis*, *spartuõliškas*, *spartuõliškùmas*, *spartéti* 'ускоряться', 'становиться быстрее, живее, интенсивнее', *spar̃tinti* 'ускорять', 'делать более быстрым, интенсивным' и т. п.; прусск. *sparts* как перевод нем. *mächtig* (K III, 55, 17) и *sehr* (K III, 67, 14: *sparts labban — sehr gut*), *spartin* 'сила' (K III, 33, 5), *spartisku* (K III, 53, 28: *Tans ni turri podīngan en stessei spartisku steiseisei russas — Er hat nicht lust an der stercke des Rosses*), *spartint* 'усиливать' (K III, 73, 9, ср. K III, 35, 33; 47, 8; 79, 25); лтш. *spars* 'сила', 'размах', 'энергия' (из **sparts*?; ср., однако, *sparuôtiês* 'усердствовать', 'проявлять рвение', ориентирующееся уже на *spar-*, а не *spart-*; то же относится к *spar̄gs* 'напористый', 'энергичный', 'ревностный', 'сильный', *spar̄ba* и т. п.). Несмотря на некоторую неполноценность латышских примеров в отношении *-t-*, не возникает сомнений в реконструкции балт. **spart-*, с которым связывалось значение обилия и силы как проявления плодородия, спорости, некоего жизненного избытка. Прусские примеры и иерархия смыслов в лексеме *spart-* в литовском убедительно указывают именно на этот круг значений. Смысловой слой, связанный с обозначением быстроты, скорости в литовском, несомненно, вторичен: он может быть объяснен в свете такой параллели, как слав. **sporъ* 'спорый', обозначающее как 'обильный', 'сильный', 'зрелый', так и 'спорый', 'скорый'. Обращает на себя внимание, что имя Σπάρταχος (и его ва-

рианты) относилось, как видно из источников, к числу излюбленных царских династических имен, видимо, с положительной семантикой, о чем косвенно свидетельствуют имена других одрисских или боспорских правителей, поддающиеся этимологизации. Так, постоянно выступающее в паре с Σπαρτοκος имя Παιρισαδης (ср.: Σπαρτοκος καὶ Παιρισαδης и др., см. выше) этимологизируется как иранское[16] сложное слово со значением 'обеспечивающий изобилие'[17] и, следовательно, выступает как своего рода синоним имени Σπάρταχος, Σπαρτοκος или как иранский перевод (близкое соответствие) фракийского имени (к боспорскому Παιρισαδης ср. одрисские имена Παιρίσαλος и Βηρισάδης). Что же касается известного вождя восстания Спартака, то в самой яркой из дошедших до нас (и практически единственной) его характеристик о нем говорится, как об «οὐ μόνον φρόνημα μέγα καὶ ῥ ώ μ η ν ἔχων» (Plut. Crass. 8, 3), т. е. подчеркивается с и л а, мощь, крепость[18], именно те качества, которые во фракийском кодируются корнем *spart-* (как, впрочем, и в балтийском). Фракийско-балтийские параллели в связи с элементом *spart-* имеют продолжение и на топонимическом уровне: отмечавшееся выше как фракийское в своих истоках Σπάρτη κώμη (Steph. Byz. 583, 15) этимологически точно соответствует лит. *Spartũ kaimas*[19] (др.-греч. κώμη 'деревня', 'селение' предполагает как источник и.-е. **k'ō(i)mā* с неорганическим выпадением *i* и входит в закономерный ряд **k'eim-* [ср. κεῖμαι 'лежу'] : **k'oim-*, ср. лтш. *ciems*, готск. *haims*, др.-исл. *heimr*, ср.-ирл. *cóim*, *cóem* и др.)[20].

В индоевропейской перспективе рассматриваемый комплекс **spart-* должен толковаться как **spar-t-*, где *-t-* является корневым детерминативом. Реальность элемента **spar-* свидетельствуется данными отдельных индоевропейских языков. Возможно, сюда относится и упоминавшееся выше фрак. *Spar-ata*; лит. *sparùs* 'пружинистый', 'упругий', 'гибкий', 'живой', 'бойкий'; 'бережливый' (устар.)[21], *sparùmas* и т. д., с одной стороны, и лит. *spãras* 'стропило', 'подпорка', 'стойка', 'опора', *spìrti* 'подпирать' ('пружинить', ср. *sparùs* 'пружинистый') и т. п., с другой стороны; лтш. *sparuôtiês* и др. Но особенно показательны в этом отношении (формы без элемента *-t-*) многочисленные славянские факты, из которых здесь придется ограничиться лишь немногими. Праслав. **sporъ* получило широкое отражение в славянских языках: словен. *spór* 'обильный', 'питательный', с.-хорв. *спо̏р* 'медлительный' (ср. 'тучный' → 'неповоротливый' → 'медлительный', ср. нем. *spät*, слово того же корня), 'длительный', макед. *спор* 'медленный', болг. *спор* 'прибыль', 'урожай' (ц.-слав. споръ 'обильный'); чеш. *sporý* 'крепкий', 'коренастый'; 'сжатый'; 'насыщенный'; 'плодородный'; 'бережливый' (ср. *spořiti* 'сберегать, экономить'), 'емкий', слвц. *sporý* 'щедрый', 'обильный', н.-луж. *spóry*, то же, но и 'бережливый' (ср. лит. *sparùs*), в.-луж. *spory*, польск. *spory*; русск. *спóрый* 'удачный', 'выгодный', 'успешный' и т. п., блр. *спор* 'успех', 'при-

быль', укр. *спóрий* 'быстрый', 'успешный', 'объемистый' и т. п. Как внутренняя реконструкция семантики праслав. **sporъ*, так и данные внешнего сравнения (ср. лат. *pro-sperus*, др.-инд. *sphārá-* и. т. д.[22], приводят к выводу о том, что элемент *spor-* кодировал понятия полноты, набухания-распухания, прибыли, избытка и т. п., а также обозначал и сам символ полноты-прибыли. В этой связи особый интерес представляет праслав. **spor-yšь*, **spor-yn-* и под., ср. *спорышка*, *спорышок* 'двойчатка ореха', блр. *спарына* 'двойное зерно' (ср. выше лит. *keimerỹs*) и особенно блр. *Спарыш*, русск. *Спорыш*, *спорышéнчик* как обозначение мифопоэтического и ритуального персонажа, духа обилия, избытка, урожая, который появляется в текстах жнивного цикла (распевавшихся вместе с тем после первой брачной ночи). Ср.: *ай хадзіў Спарыш з канца вуліцы ў канец; — А наш пригонятый, | Белый, кудреватый, | По полю ходит | Да жней пригоняет* ⟨...⟩ | *«Спасибо, спорышéнчик, | Что по полю ходил* ⟨...⟩» и т. п.[23]. Характерно, что та же лексема обозначает и растение, название которого семантически мотивируется как 'обильное', 'плодовитое', 'многоплодное' — **sporyšь*: словен. *sporíš* «Verbena officinalis', с.-хорв. *спȍриш* 'тысячелистник' (но и '*спȍр*'!); чеш. *spořiš*, слвц. *sporýš*, польск. *sporzysz*, н.-луж. *spóryš*, в.-луж. *sporušk*; русск. *спорыш* 'Polygonum aviculare' (ср. др.-греч. πολύγονον 'плодовитое', 'многоплодное'), 'птичья гречиха', укр. *спорúш* и др. Наличие растения с такой семантикой его названия неизбежно приводит к тому, что само растение становится одним из символов многоплодности, избытка (об этом см. несколько ниже в связи с древнегреческими примерами). Здесь же уместно наметить еще один разворот темы, имеющий отношение к поискам соответствий к **Spart-*. Как известно, с обозначением растения и персонификации избытка — **sporyšь*, **Sporyšь* — неразрывно связано и название спорыньи, ср. русск. *спорынья* 'черные зерна, рожки на завязи ржи, паразитирующие на ней' (ср. *спор*, *спорина*, *спорня*, *спорыш*, то же). Но это же слово имеет и другие значения — 'успех', 'процветание', 'прибыль', 'прок', 'рост' (ср.: *Без Божьего благословения ни в чем с п о р ы н ь и не жди; с п о р ы н ь я дороже богатства* или благопожелание: *Вложи, Боже, с п о р ы, и в скирдах и в сборе!* и т. п.). Высказывавшееся предположение о том, что переход к «плохим» (современным) значениям слова носил, вероятно, эвфемистический характер, может быть верным лишь отчасти. Семантический нерв этой ситуации — идея обилия, которое положительно, пока оно находится в разумных границах; как только предел перейден, обилие становится избытком, той разновидностью гипертрофии исходного положительного качества, которая приводит к ущербу, беде, воспринимаемым и оцениваемым сугубо отрицательно. В контексте обозначений символов плодородия, особенно когда название мотивируется понятиями величины, меры, эта энантиосемическая ситуация возникает неоднократно и в

известной степени должна трактоваться как норма. В этой связи обращает на себя внимание обозначение одного из отрицательных проявлений идеи избыточности, так сказать, несостоявшегося плодородия, а именно русск. *спорышóнок*, *спорышóночек*, *спорышóк*, *спорыш*, которые определяются Далем следующим образом: «уродливое яичко, выносок, сносок, суеверно — петушье яйцо; куриное, не более ружейной пули, и один желток, без белка, с твердой скорлупой» (IV, 460, с пояснением, что из такого спорышонка высиживается василиск, что с ним связана беда и т. п.)[24].

Приведенные выше апеллятивные соответствия и аналогии позволяют и для фрак. Σπάρταχος и под. реконструировать лексему с корнем **spart-*, относительно семантических нюансов которой можно спорить, не сомневаясь, однако, что в общем фрак. **spart-* было связано с идеей плодородия, силы, некоторой высокой степени жизненного начала и, возможно, объясняемых из них физических (или даже и духовных) свойств. Вместе с тем сама пара фрак. **spart-* : Σπάρταχος оказывается изоморфной паре слав. **spor-*, **sporyšь* : **Sporyšь* (*спорыш* : *Спорыш*), в которой оба члена кодируются тем же элементом (но без детерминатива *-t-*), что и члены фракийской пары. Не исключено, что сходную ситуацию нужно принять и для пары слав. **por-* 'сила', 'зрелость' и т. п.: слав. *Поревит* (*Poreuithus* в латинской записи), божество балтийских славян, связанное с плодородием, др.-греч. Πόρος (упоминаемый у Алкмана как старейшее [«сверхзрелость»] божество)[25]. Но ряд подобных пар распространяется третьим элементом — названием соответствующего растения, ср. **sporyšь*, **spor-yn-*, **spor-* 'зрелость', 'удача', 'обилие', 'прок' и т. п.: **Sporyšь*, мифопоэтический и ритуальный персонаж: **sporyšь*, растение, символизирующее плодородие (ср. тысячелистник и др., см. выше)[26]. Наличие этого третьего («растительного») элемента позволяет поставить вопрос о том, есть ли такой третий элемент у пары фрак. **spart-* : Σπάρταχος и, если есть, то как он воплощается реально. Естественно, что в случае обнаружения такого третьего элемента к паре, кодируемого той же лексемой, что оба других элемента пары, вся предыдущая аргументация должна получить очень существенное подкрепление, а доказательная сила всей предлагаемой этимологической реконструкции значительно возрасти. И, действительно, такой третий элемент к фракийской паре может быть, видимо, найден. Им является др.-греч. σπάρτος 'дрок', 'шильная трава' ([*Spartium junceum*], используемая для плетения корзин и витья веревок), редко σπάρτη; ср. также σπάρτον 'альфа или эспарто' (многолетняя трава, употреблявшаяся для плетения); 'жгут из дрока', 'веревка', 'канат' и др.; σπαρτίον 'веревка из дрока'. Этимология этих слов остается неизвестной[27]. «Pas de rapprochements hors du grec», — пишет Шантрен об этом слове, вторя заключению Фриска: «Die übrigen Sprachen helfen nicht weiter». В свете вышесказанного это греческое слово (кстати, позже за-

имствованное в латинский язык, ср. *spartum* 'шильник', *spartārius* 'изобилующий альфой', *sparteus* 'изготовленный из альфы', *sparteolus* 'пожарный', т. е. снабженный веревками из альфы, *spartea* 'подошва из альфы') может быть сопоставлено как с реконструируемым фрак. **spart-*, так и с балтийскими словами, принадлежащими к корню **spart-*, с той же семантикой плодородия, жизненной силы[28]. Формальное соответствие др.-греч. σπάρτος, σπάρτον с указанными словами является практически полным (некоторая, не нарушающая суть сопоставления неопределенность связана лишь с трактовкой источника др.-греч. -αρ-). Значения σπάρτος, σπάρτον также отсылают к семантическому полю, описывающему сферу плодородия, обилие жизненных сил. Растение д р о к, обозначаемое через др.-греч. σπάρτος, является, как известно, одним из обычных и весьма ярких символов производительной силы. Достаточно сравнить русск. *дрок*, растение 'Genista', 'Linum flavum', 'Chelidonium majus' и т. п. (также фал для подъема снасти, реи) и *дрок* 'ярение', 'неистовство' (*Весной на скотину нападает д р о к*. СРНГ 8, 1972, 198), *дрóка* 'нега', 'ласка', 'холенье' и т. п. (*Я у матушку в д р о к е сердешной* ⟨...⟩), *дрочи́ти* в разных значениях. Можно добавить, что вообще растения с длинными стеблями, кистями (или вьющиеся растения, как, напр., хмель), используемые для плетения, витья (именно к таким растениям и принадлежит дрок — σπάρτος), выступают в мифопоэтическом сознании как символы умножения, увеличения, укрепления[29], образы возрастающего обилия. Во многих культурно-мифологических традициях и сами продукты плетения и витья, т. е. корзины, веревки, сети и т. п., трактуются в том же ключе (лат. *sporta* 'корзина', 'плетенка' и т. п., как и лит. *spartas* 'Band', естественно, относятся к анализируемому здесь корню); ср. такие маркированные образы веревки, как *Catena aurea*, *Sūtrātman*, мысленная нить в шаманских культурах, космологическая небесная вервь и т. п.[30]

В этом контексте и название Спарты (Σπάρτη), главного города Лакедемонии, трактуемое как этимологически неясное[31], обретает новые возможности для объяснения, хотя, разумеется, и не окончательного. Впрочем, само это объяснение не ново[32]. Новыми являются, пожалуй, указание на наличие целого ряда топонимов и гидронимов типа фрак. Σπάρτη κώμη и Σπάρτον ὄρος или лит. *Spartaĩ*, *Spar̃tas*, осознание обычности и распространенности такого принципа называния и семантической мотивировки местных и водных названий[33] и выдвигаемая здесь гипотеза, суть которой сводится к тому, что элементом Σπαρτ- некогда могла обозначаться река, протекающая у города и известная как Εὐρώτας. Это древнегреческое название реки можно, видимо, толковать как сочетание εὐ- 'хорошо' и глагольного корня ῥω-, связанного как с семантикой силы, здоровья (ср. ῥώννυμι 'усиливать', 'напрягаться', 'быть здоровым'), так и с семантикой бурного, быстрого движения (ср. ῥώομαι 'быстро

двигаться', 'стремиться'и т. п.). И в том и в другом случае Εὐρώτας, через свои значения («исполненная большой силы, энергии» или «бурно, быстро бегущая» река) соотносился бы с лексемами корня **spart-*, обозначающими (напр., в балтийских языках) и силу, энергию, и быстроту, скорость (см. выше). Тем самым названия Εὐρώτας и Σπάρτη могли бы толковаться как синонимы, как взаимный перевод друг друга. В этих условиях естественно думать, что этимологически и словообразовательно ясное для греков название Εὐρώτας могло быть калькой ставшего непрозрачным названия Σπάρτη. Следовательно, название Σπάρτη должно было принадлежать или к архаичному слою греческого языка, живая связь с которым была уже порвана, или, что вернее, некоему общему для Южной Греции и Фракии субстрату (этот последний вариант решения пока практически не отличим от варианта заимствования из фракийского или какого-нибудь третьего языка в древнегреческий). То же относится, разумеется, и к σπάρτος, σπάρτον. Каковы бы ни были неясности в деталях, но установление правдоподобной связи фрак. Σπάρταχος с др.-греч. Σπάρτη, σπάρτος, σπάρτον, как и с балтийскими лексемами корня **spart-* (в том числе и топонимическими)[34], выводит знаменитое фракийское имя из изоляции, помогает определить его семантические мотивировки и, наконец, дает возможность говорить о реконструкции соответствующего фракийского апеллятива.

Примечания

[1] Используются сокращения, принятые в кн.: *D. Detschew.* Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957. S. VII—IX (далее — *Дечев*).

[2] См.: Корпус Боспорских надписей. М.—Л., 1965 (далее — CIRB).

[3] Теоретически такой же могла быть форма имени в CIRB 1178, восстанавливаемой, однако, как [Σ]παρτ[οχίων?], т. е. в соответствии с Σπαρτοχίων Ἀγαθοῦ. CIRB 1134, Σπαρτοχίων Σωστράτου. CIRB 1137 (A, B).

[4] Элемент *Spart-* восстанавливается и по некоторым другим данным (ср.: *gregali Spartico Diuzeni f. Dipscurto Besso.* CIL 16. Dipl. 1 [52 г. н. э., Stabia]; — *Furius Isparticus fratri incoparabili fecit.* CIL 10, 1974 [Puteoli] и даже Σπάρτυχος Σπαρτύχου IG 12, 5,1, 494b [Сифнос] и др.).

[5] См.: *V. Velkov, A. Fol.* Les Thraces en Egypte greco-romaine // Studia Thracica. 4. Sofia. 1977, p. 60—61, 94 (№№ 275—283, 509a—514).

[6] Ср. приведенные выше формы типа Σπαρτοχίων. CIRB 1134, 1137 (A, B), 1178, а также Σπαρτοχίων. IG 2^2. 1011 (106 г. до н. э.), II 102; IPE 4, 432 (Горгиппия), A II, 53 (*Дечев*, 476).

[7] Ср.: — ἐλθόντες [οἱ Ἀθηναῖοι] δὲ ὑπὸ Σ π ά ρ τ ω λ ο ν τὴν Βοττικὴν τὸν σῖτον διέφθειρον. Thuc. 2, 79, 2 (ср. ἡ Σ π ά ρ τ ω λ ο ς. 5, 18, 5); — Μενέξενος φυλάρχων τῆς Ὀλυνθίας ἐν Σ π α ρ τ ώ λ ῳ. Isaeus 5, 42; — ἀλλὰ πάντες (Ὀλύνθιοι) ἔφευγον, οἱ μὲν ἐπὶ Σ π α ρ τ ώ λ ο υ, οἱ δὲ ἐπὶ Ἀκάνθου, οἱ δὲ εἰς Ἀπολλωνίαν, οἱ πλεῖστοι δὲ εἰς Ποτίδαιαν. Xen. Hell. 5, 3, 6; — οὗτοι [οἱ Ἀθηναῖοι] δὲ παραγενηθέντες εἰς Σ π ά ρ τ ω λ ο ν τῆς Βοττικῆς ἔτεμον τὴν χώραν, καὶ τὸν σῖτον ἐν χλόῃ διέφθειραν. Diod. 12, 47, 3; — Σ π α ρ τ ω λ ο ς, πόλις Μακεδονίας, ὡς Θουκυδίδης ἐν δευτέρᾳ. τὸ ἐθνικὸν Σ π α ρ τ ώ λ ι ο ς. Steph. Byz. 584, 3; — καὶ τὸν ἐ(ν) Σ π α ρ τ ώ λ ω ι (scil. ἄγρον) ὃμ παρὰ Πτολεμαίου ἔλαβεν ἐν ἀργυρίωι. Ditt. Syll.³ 332 (между 306 и 297 гг. до н. э., Потидая); — Σ π α ρ τ ώ λ ι ο ι. Meritt, Athen. trib. I, 412—413 (454—424 гг. до н. э.). В. Томашек (Die alten Thraker. II. Sprachreste // Sitzungsberichte Akad. Wien. Bd. 131. 1894. S. 81) считал это название древнегреческим, на основании таких словообразовательных типов, как Ἐτέωλος или Ὄχωλον в Эвбее.

[8] Ср. также фракийские местные названия *Sparthon, Sparata* (*mutatio S p a r a t a*. IH 567, 6 [между Сердикой и Эгерикой]; *S p a r t h o n*. GR 191, 8; *S a r t o*. TP 8, 1 (описка, вм. *S p a r t o*).

[9] Ср. Σπάρτυχος (κ κ > χ).

[10] См. *K. Vlahov*. Sind die Wortteile -ΔΟΚΟΣ, -ΤΟΚΟΣ u. ä., die in zweistämmigen PN auftreten, thrakisch? // Živa Antika. XV, 2. 1966. S. 305—319; *Idem*. Areale und ethnogenetische Distribution der thrakischen Personennamen // Studia Balcanica. V. Sofia, 1971. S. 195—196. Иранскими являются и такие царские имена, как Μηδοσάδης, Μαισάδης, Σαδαλας, *Sadalas*. Анализ одрисских царских имен с этно-демографической точки зрения см.: *Ал. Фол*. Демографска и социална структура на древна Тракия през I хилядолетие пр. н. е. София, 1970. С. 96—103; ср. *его же*. Политическа история на траките края на второто хилядолетие до края на пети век преди новата ера. София, 1972. С. 123. — О взаимоотношении фракийского и иранского элементов говорится в целом ряде работ, особенно начиная с исследований В. Пырвана и М. И. Ростовцева, подчеркнувших роль скифского элемента в Карпато-Дунайском и Балканском ареалах. Но те же элементы взаимодействовали и в Северном Причерноморье, в частности, в Боспоре Киммерийском. Ср. *I. L. Russu*. Elemente traco-getice in Scitia şi Bosporul Cimmerien // Studii şi cercetari de istorie veche. IX, № 1, 1958. P. 318—331; Studia Thracica, I. Фрако-скифские культурные связи. София, 1975; *А. И. Мелюкова*. Скифский и фракийский мир. М., 1979 и др. Об эллинском происхождении самой династии боспорских Спартокидов и об их именах см. *В. Д. Блаватский*. Об именах Спартокидов // Художественная культура и археология античного мира. М., 1976. С. 56—58.

[11] Впрочем, *rd* возникало и как результат метатезы *dr*; ср. осет. *ærdun* 'лук' (оружие) при авест. *druna-* (скифск. Ἀρδονάγαρος [Танаис] = осет. *ærdun* — *ægær* «имеющий избыток луков» [?]. См. *В. И. Абаев*. Осетинский язык и фольклор. I. М.—Л., 1949. С. 163.

[12] См. *D. Detschew*. Charakteristik der thrakischen Sprache. Sofia, 1952. S. 87. О примерах типа фрак. *Burd-(ara)* : *Burt-(icom)* и под. см. *И. Дуриданов*. Езикът на траките. София. 1976. С. 105 (предположение цепи и.-е. **rd* > фрак. *rt* > [диал.] фрак. *rd*; приведенная выше лексема возводится к и.-е. **bhrd(h)-*, что, разумеется, не обязательно).

[13] С ее помощью Дечев как раз и объясняет как фракийские оба варианта — Σπαρά-δοκος : *Spar-tacus* (op. cit. S. 68).

[14] Ср.: [παρα Σπαρτα Παυσανίου τοῦ Σαρ]απίωνος μητρὸς Διδύμης ἀπ' Ὀξυρύγχων πόλεως. Ox. 17, 2134, 2, 10 (170 г. н. э.); — ἔχω παρὰ σοῦ Σπαρτα τὰς δραχμὰς χιλείας ὀκταχοσίας τόκου τριοβολείων. Ibid. 31. При учете версии текста Ox. 17, 2118, 1—2 (156 г. н. э.) — παρὰ Σπαρταχου Παυσανίου μ[η]τρὸς Διδύμης [ἀπ' Ὀξ]υρύγχων πόλεως — оказывается, что Σπαρτας и Σπαρταχος обозначают одно и то же лицо (ср. *Дечев*, 476), причем Σπαρτας выступает как краткая (возможно, более интимная, менее официальная) форма к полному обозначению — Σπαρταχος. Ср. сходный тип «сокращения» (в частности, сложных имен) в литовском: напр., *Aĩgirdas* : *Aĩgis* и др.

[15] Рассматривая форму Σπαρά-δοχος, П. Кречмер первый ее член соотносил с начальным элементом в иранском σπάραβάραι· γερροφόροι (Hesych.), а второй — с др.-греч. δοχέω, δόχιμος, δόξα, лат. *decus*, *deceo*, считая -δοχος синонимичным элементу -σάδης, встречающемуся в других именах фракийских царей. См. *P. Kretschmer*. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen, 1896. S. 216. *Дечев*, 475 предпочитает соотносить фрак. Σπαρ(α)- с лат. *sparus*, *sparum* 'небольшое копье', 'дротик', др.-исл. *sparr*, др.-в.-нем. *sper* 'Speer', из и.-е. **sper-* (WP II, 665). В связи с Σπάρτη, Σπάρτον *Дечев*, 476 говорит о др.-греч. σπειράω 'свиваю', 'скручиваю', σπάρτον, σπάρτη; 'свитая, скрученная (веревка)', σπυρίς 'сплетенная корзина', лат. *sporta*, то же.

[16] Впрочем, существует попытка толковать это имя и как фракийское. См. *L. Zgusta*. Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha. 1955. S. 284.

[17] Ср. *F. Justi*. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895. S. 237—238; *Дечев*, 118; *Э. А. Грантовский*. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 195—197, 201—203; *В. Д. Блаватский*. Указ. соч. С. 56, 58.

[18] Ср.: ἡ ῥώμη καὶ τὸ σῶμα 'физическая сила' (у Фукидида, ср. у него же μετὰ ῥώμης 'мужественно'), ῥώμη ψυχῆς 'душевная сила', 'мужество' (Ксенофонт), а также ῥωμαλέος 'сильный', 'мощный' (τῷ σώματι. Платон; κατὰ χεῖρα. Плутарх); 'крепкий', 'прочный'; ῥωμαλεόω 'делать сильным'. Ср. PN Ῥωμανός, сын Одиссея и Кирки (: ῥώμη — Σπάρταχος : *spart-*).

[19] См. Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II dalis. Vilnius, 1976. P. 286. Ср. также лит. *Spar̃tas* 'озеро', о котором см. Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963. P. 153; *A. Vanagas*. Lietuvos TSR hidronimų daryba. Vilnius, 1970. P. 50; *Idem*. Lietuvių hidronimų etimologinis Žodynas. Vilnius, 1981. P. 311.

[20] Вместе с тем оба элемента сочетания **spart-* & **k'oim-* обнаруживают семантическую близость, если не соотнесенность: оба элемента могут обозначать некий материальный избыток, приплод, достояние; ср., напр., лит. *keimar̃ys*, *keimer̃ys* 'сросшиеся вместе плоды', 'двойчатки', 'спорыш' (кстати, слово *спорыш* содержит тот же элемент, что и **spar-t-*, см. далее), с одной стороны, и др.-греч. κειμήλιον 'достояние', 'ценность', 'сокровище', 'имущество', с другой стороны.

[21] Ср. *spar-t-ùs* : *spar-ùs*. Общее ядро значений — 'сила', 'быстрота', 'энергия'; семантический множитель 'бережливость' (в *sparùs*) отсылает к теме обилия, которое сохраняется в целости, не растрачивается; ср. связь бережливости с богатством.

[22] Ср. *Pokorny* I, 983—984: **sp(h)ē(i)-* : **spī-* : **sphē-*, а также **spha-ro-*, которое ошибочно отделено от **sp(h)er-* 'попирать', 'пружинить(ся)', 'бросать' (ср. нем. *schnellen* при *schnell* 'быстрый', 'скорый', а также эти же значения в лит. *spart-*), см. *Pokorny* I, 992—993.

[23] Подробнее см. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 249—250. Характерен и соответствующий глагол со значением 'умножить', 'прибавить'. Ср. укр. *Спори, Боже хліба-соли і всього доволі*; русск. *Спори, Боже, мучица, а водицы и сама приспорю* или в белорусском обращении к Спорышу с просьбой *прыспорыць і ў домі, і ў полі, і ў клеці, і ў печы*.

[24] Поскольку такое же яйцо по-русски может называться и *зáпороток* (ср. также слово для обозначения недоноска — *выпороток*) и оба эти слова имеют целый ряд соответствий в других славянских языках, заслуживает внимания такой ряд, как русск. *выпороток*, укр. *випороток* — чеш. *spratek* (*zpratek* у Кларета) — польск. *wyprótek*, так как он позволял бы реконструировать праслав. **vy-port-*, **jьz-port-*, где **port-* могло бы пониматься как лишенная *s-* (понимаемого в таком случае как *s*-mobile) форма разбираемой лексемы **spart-* (**sport-*); кстати, паре **spart-* : **spar-* (см. выше) соответствовали бы случаи типа русск. *выпороток* — блр. *выпорок*, польск. *wyprótek* : *wyporek* и под. Однако помимо ряда других неясностей, конечно, нужно учитывать и формы с нулевым вокализмом корня (а также и связанные с ними некоторые семантические детали) типа ц.-сл. **испрътъкъ** [sic! — без ера] 'infans exsectus', серб.-ц.-сл. **запрътъкъ**, с.-хорв. *зàпртак*, словен. *zapŕtek*, болг. *запрътък*, др.-русск. *запъртъкъ* (наряду с *зáпороток*), польск. *zapartek* и т. п. Тем не менее, этимология всех этих слов не может считаться вполне удовлетворительной. Поэтому как некий резерв в объяснении корня этих лексем могут рассматриваться слова от корня *por- 'пора', 'время (благое)', 'зрелость', 'сила', 'увеличение' и т. п. (ср. русск. *порá, порнóй, порáто, порить*), имеющего надежные индоевропейские соответствия, о которых см. в другом месте.

[25] Ср. и другие пары, где первый член обозначает богатство, обилие, плодородие (или их символ — как, напр., спорыш, двойчатка, двойной плод и т. п.), а второй — их персонификацию: слав. **jar-* : *Яровит*, *Ярила*; русск. *доля* — *Доля*; др.-инд. *bhaga-* : *Bhaga-* (ср. *Бог*); лтш. *jumis* 'двойчатка' : *Jumis*, дух плодородия и т. п. В древнегреческой традиции мифологическим воплощением избытка был Πλοῦτος Ἄχρατος, выступавший в Афинах в свите Диониса (Paus. I, 2, 5) и изображавшийся в аттическом народном искусстве в виде чрезмерно толстого божества. В руке он обычно держал рог изобилия или петуха. Иногда он сидел на свинье, символизировавшей плодородие. Рядом с ним находилась его супруга Кора. Приподнятый хитон Плутоса открывал его фаллос. См.: *Gerhard.* Abbildungen zu den gesammelten akademischen Abhandlungen. Bd. 2. Berlin, 1868. Taf. 64—67; *Б. Л. Богаевский.* Земледельческая религия Афин. Т. I. Пг., 1916. С. 60 и др.

[26] Ср. русск. *вóлоть, волóтка, волотина* : *Волот* и др.

[27] Об этимологии σπάρτος и т. п. см. *Boisacq* s. v.; *Frisk* II, 758—759; *Chantraine* IV, 1033 (здесь же литература).

[28] Следует напомнить, что др.-греч. σπάρτον как обозначение жгута, веревки еще со времен Фика и Курциуса сопоставлялось с лит. *spartas* 'Band' (см. *Fraenkel* 861), хотя Фриск поспешно охарактеризовал эти попытки как неудачные («unbefriedigend»).

[29] Плетение и витье как раз и являются действиями по увеличению силы, крепости, прочности. Отмеченными нужно считать и золотисто-желтые цветы дрока, собранные в длинные кисти, и его красящие свойства.

[30] Ср., напр., *M. Eliade*. Spiritual Thread, Sūtrātman, Catena Aurea // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960. S. 47—56.

[31] См. *Frisk* II, 758 («Appellativische Bed. unbekannt; mithin ohne Etymologie»); *Chantraine* IV, 1033 («etymologie obscure»). Ср. также *Pauly-Wissowa*. Realencyclopädie des klassischen Altertums II, 3, 1272 (Bolte); *A. Heubeck*. Beiträge zur Namenforschung. Bd. 1. 1949—1950. S. 280. Ср. также некоторые PN с элементом Σπαρτ- в греческом ономастиконе (Σπαρταῖος, Σπάρτων στρατηγός, Σπαρτὰ χρηστή, Σπαρτίων Φειδιάναχτος и др.). См. *W. Pape*. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. Braunschweig. 1863—1870. S. 1431; *F. Bechtel*. Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit. Halle, 1917. S. 554, 594 и др.

[32] Σπάρτη в виде шутки сравнивается с σπάρτον, σπαρτίον уже в классической древности (Kratinos frg. 110 K. I 49 у Poll. X, 186 и Aristoph. Av. 815f; ср. Schol. Eustath. Il. 294, 33; Od. 1394, 52), а в научной этимологии У. фон Виламовиц-Мёллендорфом (город назван «nach dem Riedgras des Eurotas», ср. Ilias und Homer, 337, 2, или «nach den Binsen des Eurotos», Pind. 323). Это сближение не вызывало никакого доверия ученых. Отрадно, что Шантрен (IV, 1033) счел возможным назвать это сближение «plus plausible», чем более или менее традиционное соотнесение с σπείρω.

[33] Ср. статью автора — Праславянское **vьrvь* и его продолжения // Структурно-типологические исследования в области славянских языков. М. 1973. С. 119—133 (ср. названия типа русск. *Веревка*, лит. *Virvytė*; *вервь* как обозначение территории общины и т. п.).

[34] Разумеется, сюда же следует отнести и тох. А *spartu* 'cirrus', 'cincinnus', производное от *spartw-*, *sparcw-* 'torqueri', 'volvi' (ср. тох. В *spărt-* и др.). Семантическая мотивировка имени — «то, что изогнуто, скручено, свито, сплетено» (ср. лат. *sporta* и т. п.). См.: *P. Poucha*. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Praha. 1955. P. 385; *A. J. van Windekens*. Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. 1. La phonétique et le vocabulaire. Louvain. 1976, s. v. С этим же кругом связан и хеттский глагол *išpart-*, о котором см. статью автора — Из индоевропейской этимологии II (1—3) // Этимология 1980. М. 1982. С. 156—157.

1982

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ РИТУАЛЬНЫЙ ТЕРМИН *SOU̯H$_1$-ETRO- (-ETLO-, -EDHLO-)*

Недавно была предпринята попытка рассмотрения балто-славянского глагола, представленного лит. *šáuti*, лтш. *šaũt*, слав. **sovati/*sunǫti* и т. п. в рамках операций, составляющих ядро архаичного обряда трупосожжения[1]. Исходным пунктом послужило объяснение имени *Совий*, принадлежавшего первому человеку, который после ряда неудачных захоронений, был, наконец, сожжен. Этиологический рассказ с участием Совия, объясняющий происхождение этого обряда и всей традиции трупосожжения (*совица*), содержится во вставке, сделанной в 1261 г. западноевропейским переписчиком «Хроники» Иоанна Малалы. В имени Совий, ранее толковавшемся неубедительно, следует видеть апеллятив типа балт. **šovēj(a)s/*sovēj(a)s*, представляющий собой nomen agentis от глагола **šauti/*sauti* в значении 'с о в а т ь, толкать' ('двигать, бросать' и т. п., не говоря о специализированном значении 'стрелять', также ср. лит. *šáudyti*, лтш. *šaudît* 'бить'). Реальная мотивировка подобного обозначения объясняется тем, что оно относится к главному жрецу похоронного ритуала, который в - с о в ы в а е т (помещает) труп в огонь, в печь. Номенклатура жрецов обряда трупосожжения предполагает участие в церемонии жреца именно с такой функцией. Реконструируемое же его обозначение в точности подтверждается такими формами, как лит. *šovė̃jas* (: *šáuti*) и лтш. *šāvējs* (: *šaũt*), относящимися к тому, кто сует, толкает и т. п. Следовательно, на известной глубине восстанавливается тавтологическое сочетание типа «сующий сует» (лит. *šovė̃jas šáuna* и т. п.). Это ядро схемы нуждается в ряде дополнений, после которых вся конструкция становится полным описанием операционного смысла ритуала. Среди этих дополнений одно очевидно. Речь идет об объекте действия. Им является покойник (мертвец, труп, тело, человек и т. п. или — в метафорическом смысле — хлеб, о чем см.

ниже). Другое дополнение связано с определением места, на которое ориентировано действие. Наиболее естественным образом оно реализуется как огонь, печь, костер и т. п. Так, в рассказе о Совии он был предан огню (*сътворивъ крадоу ωгненоу великоу и връже и на ωгнь*). Это событие легло в основу будущей традиции в качестве некоего сакрального прецедента. Именно с этих пор жрецы — «совии» (**šovēj/a/s*) стали помещать, 'совать' умершего в огонь.

Здесь уместно несколько расширить круг ситуаций (и соответственно примеров), когда реализуется сочетание «совать» & «в огонь» («в печь»). При этом обнаруживается, что подобные употребления этого сочетания несут на себе отпечаток терминологичности, определенной клишированности, отсылающих к отмеченной (по-видимому, ритуальной) ситуации. Менее всего распространен и наименее выразителен тип «сунуть» & «в могилу» («в гроб», «в яму», «в воду» и т. п. места захоронения), но он существует; косвенно о нем свидетельствуют и такие термины, как рус. диал. *су́нуться* 'умереть' (ср.: *сунулся бедненькой*, пермск., см. *Даль*[3] IV, 343 [2]). Более интересен другой тип — «совать» & «хлеб» & «в печь» («в огонь»), широко представленный как в славянском, так и в балтийском. Ср. лит. *šáuti* & *dúona* (Acc.). & *ugnìs*, *krósnis* (*į* + Acc.); лтш. *šaũt* & *maize* (Acc.) & *uguns*, *krāsns* (Loc. direct.); напр., лит. *Atsargiai šáuk duoną į pěčių...*; *Duona jau įrūgo — laikas šáuti*; *duona į pecių* (*į krosnį*) *šauja* и т. п. (LKŽ, s.v. *šáuti*); лтш. *šaũt maizi krāsnī*; *maizīt*(*i*) *šāvu pašā krāsnes dibęnā* (BW 35606, ср. BW 6896, 8117, 2; 10723 и др.) и т. п. Это устойчивое сочетание, центром которого является глагол, может быть реконструировано и для балто-славянского, несмотря на различия в названии хлеба. Каркас схемы образуют *šáuti/šaũt/sovati* & ХЛЕБ & *ugnìs/uguns/ognь* ∨ *krósnis/krāsns* (∨ *pěčius/pečь* и т. п.).

Но в печь (в огонь) помещают (суют, засовывают) не только хлеб. В русских сказках определенной группы особо важную роль играет мотив попытки засовывания Бабой-Ягой героя в печь, в огонь, и параллельный, но в противоположном направлении развивающийся мотив засовывания героем в печь самой Бабы-Яги (ср. *Афанасьев* № 107—111 и др.). Прежде всего следует обратить внимание на соотнесение Бабы-Яги и Совия. Оба они прямо или косвенно принадлежат к жрецам, связанным с огнем. Совий был первым, кто прошел через обряд трупосожжения; этот прецедент дал начало традиции жреца, руководящего трупосожжением и являющегося как бы наследником и трансформацией Совия. В этом смысле Совий и соответствующий жрец, носивший, вероятно, то же имя, «разыгрывают» субъектно-объектную схему: тот, кто сжигает и тот, кого сжигают. По сути дела, то же можно сказать о Бабе-Яге, в образе которой уже раньше отмечались характерные черты руководительницы «огненного» ритуала (подобной хеттской «старой женщи-

не» — SAL ŠU.GI, непосредственно выступающей в указанной функции в текстах, описывающих ритуал трупосожжения у хеттов): как «жрица», она помещает человека в огонь, но в итоге она сама оказывается в огне и сгорает в нем, и виновником этого выступает предназначенный для сожжения герой сказки (↔ ритуала). Подобный параллелизм действий Бабы-Яги и Совия позволяет и этот женский персонаж трактовать как своего рода «Совию» (ср. лит. *šovė̃ja*, лтш. *šāvēja*), как двойника руководителя обряда трупосожжения у балтов. В этой связи показательно значение ст.-сл. **совати**, определяемое (как в Супрасльской ркп.) соотнесенностью с ῥιπίζειν πυρὶ (значение глагола — 'раздувать' /огонь/, разжигать, жарить' и т. п.)[3].

Возвращаясь к параллелизму образов человека (покойника) и хлеба, засовываемых в печь (в огонь), уместно обратиться к данным языка и соответствующих текстов. Приведенная выше схема «сующий сует» выступает не только как контекст, в котором произошла «онимизация» и мифологизация апеллятива со значением деятеля (тот, кто *šáuna*/*šaũn* 'сует' → *šovė̃jas*/*šāvējs* → *Šovė̃jas*/*Šāvējs*, т. е. Совий), но и как локус, описывающий исполнителя другого ритуала — печения хлеба; ср. лит. *šovė̃jas* — 3. Kas šauna, kiša duoną į krosnį (LKŽ, s. v. *šovė̃jas*), ср. также *šovìkas* — 2. kas duoną šauna į krosnį 'тот, кто хлеб сует в печь'. Русские сказки не́ раз акцентируют связь этих двух действий, в частности, в описании инструмента для засовывания хлеба или человека в печь (в огонь). Ср. при изложении намерения Бабы-Яги засунуть героя сказки в печь *...взятши лопату, што хлеб сажають... Афанасьев*, № 109; *...узяла лопату, що в пічку хліб сажають...* № 110; именно на такую лопату, предназначенную для сажания хлеба в печь, уговаривает Баба-Яга сесть героя. Тем самым человек и хлеб, помещаемые в огонь, оказываются с известной точки зрения соотнесенными друг с другом, более того, синонимичными образами одной большой идеи. Речь идет о принесении в жертву (сожжении) человека (покойника) и хлеба с целью достижения новой жизни, увеличения плодородия и витальности, воскресения, понимаемого как обретение «усиленной» жизни через смерть, с которой связано уничтожение или коренное изменение прежней субстанции того, что приносится в жертву (ср. зерно → тесто, сырое → вареное, если говорить о хлебе)[4].

Эта же идея в конечном счете лежит в основе известного мифа о Громовержце, поражающем своего противника, в результате чего открывается доступ к скрывавшимся богатствам или же достигается высшее плодородие («основной» миф). Тем интереснее, что и в этом случае действие Перкунаса (Перконса, Перуна) или — в инструментальном плане — грома и молнии, сжигающих (поражающих) свою жертву, может кодироваться тем же глаголом (лит. *šáuti*), который дал имя Совию и который стал своего рода

terminus technicus для обозначения помещения покойника и хлеба в печь, в огонь. Ср. лит. *Perkūnas šáuna* или *Perkūnija grumen, grum, griaun, dunden, bild, trenk, šaun* (LKŽ IX, 1973, 834, ср.: *Tikt kai trečioji praslinko diena, šovimo liovė perkūnija.* Rėza. Dainos) и примеры употребления *šáuti* в значении 'trenkti' в связи с *Perkū́nas*, ср.: *kad tave Perkū́nas šaut!* (LKŽ XIV, s. v.) и блр. *каб цябе Пярун сунуў!*[5] Связь Перкунаса с *šáuti* (*šáuna/šóvė → šovė̃jas*) показательна в том отношении, что связывает два основных предиката Громовержца — «сжигать» и «стрелять» (ср. *šáuti*, *šáudyti* 'стрелять'[6]), с одной стороны, и позволяет на некоем уровне отождествлять сжигание (поражение) молнией, производимое Перкунасом, с помещением покойника-жертвы или хлеба в огонь, с другой стороны. В обоих случаях жертва подвергается такому действию огня (удара), которое приводит к результату, расцениваемому в конечном счете как сверхположительный.

Если учесть некоторые маркированные обозначения места, на которое направлено соответствующее действие (*šáuti/šaũt/sovati*)[7], то выстраивается очень выразительная и в высокой степени диагностическая цепь локусов — печь (огонь), могила (гроб), vagina, рот[8], где каждый элемент этой цепи является важным мифопоэтическим символом, и все они вместе относятся к одной семантической сфере, так или иначе связываемой с идеей смерти.

Но ядро этой схемы «сующий (сователь) & сует» может быть расширено еще одним образом. Предполагается, что наряду с персонифицированным субъектом действия (Совий, жрец и т. п.) может выступать при том же глаголе и вещно-инструментальная причина действия, nomen instrumenti[9]. Если нет специальных запретов на подобный альтернативный способ выражения (а в данном случае их нет), то выведение второго типа из первого оказывается более или менее автоматической процедурой. Впрочем, когда речь идет об обозначении инструмента (или приспособления), с помощью которого осуществляется действие в-совывания, помещения чего-либо в указанные локусы, в распоряжении исследователя оказывается достаточное количество конкретных примеров. Для этих примеров существенно, что они образованы от того же корня, что и соответствующий глагол и, следовательно, nomen agentis, во-первых, и, во-вторых, что часть их используется при описании ритуалов, между прочим, связанных с помещением в огонь человека (покойника) или хлеба. Так, в русских сказках в этом мотиве (и тогда, когда участвует Баба-Яга) действие нередко производится с помощью совка и еще чаще лопаты (ср.: *взял лопату ... и сунул ее в печь. Афанасьев*, № 111, ср. №109, 110 и др.)[10]. Лит. *šáukštas* 'ложка', чья этимология верно объяснена Сабаляускасом (из *šáustas*, nom. instr. от *šáuti*, следовательно, с той же мотивировкой, что и рус. *совок* : *совать*)[11], также обнаруживает ритуальные и мифопоэтические связи (ср. figura etymologica: *šáuti šáukštą...*).

Однако из всего множества nom. instr., образованных от рассматриваемого корня, здесь придется остановиться лишь на одном, по сути дела, словообразовательном типе, несомненно, наиболее архаичном среди других и представленном в целом ряде индоевропейских языков (с суф. *-tra-* /: *-tar*/, *-tlo-*, *-dhlo-*). Но предварительно — два замечания. Первое из них относится к суффиксам, которые только что перечислены. В соответствии с научной традицией в сравнительно-историческом индоевропейском словообразовании и исходя из значительного звукового и полного функционального подобия этих суффиксов, а также из их распределения по языкам, близкого к дополнительному, эти способы словопроизводства рассматриваются далее как варианты практически единого суффиксального комплекса (во всяком случае для определенного хронологического пласта). Второе замечание связано с известной проблемой объяснения *š-* в анлауте балтийских слов этого корня (при и.-е. **s-* в соответствующих словах других языков, включая сюда и анатолийские примеры с графическим *š-*). Покорный (I, 954—955), изолирующий балтийские и славянские факты и лишающий их по сути дела индоевропейской перспективы, выводил их из и.-е. **sk'ĕu-* 'werfen, schießen, stoßen'. В той или иной степени призрак **sk'ĕu-* как первоисточника тяготел и над некоторыми другими учеными в силу двух обстоятельств: балт. *š-*, действительно, может быть объяснено из **sk'-*, и в германских языках известны формы типа гот. *skewjan* 'идти', др.-исл. *skœva* (ср. *Trautmann*. BSW 300; отчасти *Fraenkel*. LEW 969). Однако при принятии этой точки зрения в объяснении, которое едва ли могло бы быть найдено, нуждались бы и славянские и другие индоевропейские факты, отсылающие к **š-* в анлауте. Кстати, никто из специалистов не разводит в стороны балтийские и славянские примеры на основании несводимости звуков в анлауте. И в этом, бесспорно, проявляется спасительная в данном случае трезвость. Как бы ни объяснять указанное различие, в дальнейших рассуждениях им можно пренебречь, не рискуя вовлечься в искажающие перспективу наблюдения. Тем не менее существенно подчеркнуть, во-первых, что объяснения нужно искать для балт. *š-*, а не для *s-* в других языках в словах этого корня, и, во-вторых, — как это ни парадоксально, — что уникальность балтийской картины может объясняться именно ее преимущественной древностью. Структура балт. *šau-t-*, *šau-n-* отличается от слав. **sovati*, **sujǫ* в исторически засвидетельствованных примерах (в реконструкции **su-tei̯* < **sou-t-*) или от др.-инд. *sū-*, *suvấti* (ср. *pra-sūti-*, fem.), и в этом смысле она может хранить черты некоей первичности [12]; наконец, наличие префиксов с исходом на *-u* (ср. *nu-*, *au-*, *su-*) могло бы в свою очередь объяснить возникновение *š-* из **s-* в определенных позициях и дальнейшее обобщение *š-* в анлауте [13]. Но помимо всех возможных объяснений различий в начальном звуке слов этого корня, которые могли бы привести к единой

форме общего источника всех относящихся сюда примеров, подлинное *единство* этой семьи слов обеспечивается соотношением смыслов, представленных ими, и подобием словообразовательной системы слов этого корня в разных индоевропейских языках. Принимая это единство как данное, можно по-новому и несравненно полнее переписать соответствующее место в словаре Покорного, однако в этой заметке этого сделать не придется (впрочем, отдельные указания на пути переосмысления состава этой лексической семьи будут ясны из дальнейшего).

Среди nom. instr., образованных от и.-е. **seu-* (именно в таком виде восстанавливается он здесь с двумя, говоря в общем, отличиями от **seu-* у Покорного [14]) и отличающихся своим «активным» характером (в языках типа енисейского кетского эти слова входили бы в класс активных неодушевленных вещей) [15], наиболее прозрачны ранее не привлекавшиеся в этой связи анатолийские примеры. Речь идет прежде всего о хет. SI*šau̯itra-* 'рог', выводимом из и.-е. **sou̯h₁-etro-* [16] и обнаруживающем суфф. *-tra* («активность»), который, имея надежные индоевропейские параллели (при обозначении деятеля и/или орудия действия), в хеттском до сих пор не был замечен. Ср. также SI*šau̯atar-* 'рог' (как музыкальный инструмент) HWb 189; SI 'рог' (ср. хет. *karau̯ar-*, аккад. *qarnu*). Эти слова, несомненно, соотносимы с глаголом *šuu̯āi-* 'stoßen', 'drängen', 'schieben'; 'verstoßen', 'verdrängen', 'haften' (?) (см. HWb 200) [17], который, нужно полагать, неотделим от глагола, дающегося всегда как нечто изолированное, — *šuu̯āi-* 'наполнять' (ср. иерогл.-хет. *suwa-*, то же); в качестве семантической параллели ср. слав. *sovati*, совмещающее в себе значения 'толкать' и т. п., с одной стороны, и 'наполнять' (*насовывать*, *набивать* и т. п.), с другой. Естественно, что хет. *šuu̯āi-* 'наполнять' (а следовательно, и *šuu̯āi-* 'толкать', 'гнать' и т. п.) связано с *šuu̯a-* 'вспухать', 'увеличиваться в объеме' (этот последний глагол уже объяснялся как Med. Pass. к *šuu̯āi-*; ср. 3 Sg. Praes. *suu̯attari*). О ритуальном значении рога, в частности, об особой его связи с идеей плодородия, соития (ср. распространенную сексуальную символику рога), говорить излишне. Тривиальна и семантическая мотивировка хет. *šau̯itra-* 'рог' : *šuu̯āi-* 'толкать', 'бодать', 'тыкать', 'прогонять' и т. п., ср. *бодéц* — *бодáть* и т. п. Вместе с тем значение 'рог' не порывает связи с тем, которое характерно для рус. *совóк*, ср. *рожóк* как особый вид совка [18]. Из других анатолийских языков с хет. *šau̯itra-* можно сопоставить палайск. *ša-a-ú-i-ti-ra-an* (*-šāu̯itiran*, ср. *šāu̯idār*: *ša-a-ú-i-da-a-ar*); при этом в палайском известен глагол этого же, как показано выше, корня со значением 'наполнять' — *šuna-*, ср. *šuu̯anta*, *šuu̯anda* — причастие; *šunnuttila* 'наполнение' [19]; глагол *šuna-* вполне может быть соотнесен с слав. **sunǫti*, как и хет. *šunna-* 'наполнять', *šūnii̯a-*, то же (но и специально 'набрасывать', 'насыпать', ср. *насóвывать*), ср. *šunnumeššar* 'наполнение' (?) [20]. Наконец, весьма соблаз-

нительно с хеттским названием рога и палайским *šāu̯itiran*, *šāu̯idār* сопоставить лувийское слово *šu-wa-a-ta*[*r*] (ср. [*š*]*u*?*-wa-at-ra*. KBo IV, 11, 40), остающееся в DLL 88 без объяснения, и название сосуда ^DUG^*šuwatra* (см. DLL 177: Annexe IV, § 6); последнее слово могло обозначать что-то вроде рожка, сосуд из рога и т. п. Эттингер для хеттского и палайского слова исходит из *šau̯etran*, формы, возводимой им к и.-е. **sou̯h*₁*-etro-* 'Instrument zum Stoßen'.

Анатолийские формы, и сами по себе взятые, и в индоевропейской перспективе, ближайшим образом соотносятся с древнеиндийскими фактами, прежде всего с *savitár-*[21], обозначающим, строго говоря (и во всяком случае первоначально), того, кто побуждает, понуждает, приводит в движение, стимулирует, оживляет; эти значения присутствуют и в префиксальном nomen agentis *pra-savītár-* (ср. RV IV, 53, 6; VII, 63, 2); о них можно судить и по другим образованиям, ср. nomen actionis *savá-*, *sávana-* (в конечном счете сюда же и *sávīman-*) или причастные формы типа *prá-sūta-*, *nṛ́-sūta-* 'мужами (в данном случае — жрецами) побужденный' (: авест. *maⁱnyu.šūta-* 'духом побужденный', ср., видимо, *hunāⁱti*) — все в связи с глаголом *sū-*, Praes. *suváti* 'приводит в движение', 'побуждает', 'оживляет', 'толкает' и т. п. В этом контексте имя известного ведийского божества *Savitár-*, которому в «Ригведе» посвящено 11 гимнов, представляет собой обозначение персонифицированного и «деизированного» деятеля (впрочем, граница между именем собственным и апеллятивом не всегда ясна). Функции Савитара, как они описываются в «Ригведе», в точности соответствуют словообразовательной модели этого имени и значению лежащего в его основе глагола. Савитар выступает как своего рода персонификация абстрактного принципа стимулирования: он пробуждает мир и богов, приводит в движение небо и землю, торопит солнце; другие космологические функции Савитара также подчеркивают его стимулирующую роль (поэтому его и называют «Господином творения» [RV IV, 53, 2; VII, 38, 6], «Господином мира» [IV, 53, 6]). Особенно характерен мотив широкопростирающихся рук Савитара (ср. *pṛthú-pāṇi*. II, 38, 2), этого инструмента «подталкивания» бога-«сователя» (если соотносить внутреннюю форму имени с русскими эквивалентами). Наконец, нельзя пройти мимо др.-инд. *sāvitrá-*, которое обозначает не только 'принадлежащий Савитару' (Adj.), но и 'полный кубок определенного типа', 'определенное жертвоприношение' (ср. выше о балтийских и славянских фактах этого рода). Сходное толкование см.: *R. N. Dandekar*. New Light of the Vedic God Savitr // Selected Writings, I. Delhi, 1979, 1—27.

Оставляя в стороне данные некоторых других языков, как не вполне ясные[22], уместно вернуться к фактам славянских и балтийских языков. Наиболее близки к указанному выше типу nom. instr. славянские образования с суфф. *-dlo*, присоединяемым к элементу *suv-*/*sov-*. Естественно, что особенно

показательными оказываются западнославянские примеры типа польск. *suwadło* 'ползун' (технич.) (ср. также *suwałka* 'лопатка для размешивания извести', 'колышек в ткацком станке' и иные типы: *suwak*, *suwacz* и т. п. : *suwać*); в.-луж. *suwadło* 'Schieber', 'Riegel', 'Laufgewicht' (ср. еще *suwak*, *suwačk*, *suwančko* и т. п. : *suwać*). В чешском от этого глагольного корня известно лишь *sudlice* 'сулица', 'рогатка', отсылающее к кругу nom. instr. несколько иного типа (ср. рус. *су́лица*, ц.-сл.-серб. *сулица*, словен. *sȗlica* 'пика' и т. п. — из праслав. **sudlica*). Поэтому в конечном счете более показательны формы типа рус. *сова́ло* (ср. *сова́ч* 'шест', 'совень', 'башмак' /технич./, *сове́нь* 'засов', 'задвижка', 'человек, который везде суется' и т. п., *со́вкий* 'охотник соваться всюду', 'суетливый', 'опрометчивый', *засо́в*, *совня́*, 'сулица', 'рогатина', *со́вник* и т. п., не говоря уже о ранее упоминавшемся *сово́к* и др. — все от *сова́ть*); укр. *сова́ло* 'сующий', 'двигающий' (ср. «спускание срубленных деревьев по особым желобам с гор вниз'. *Гринченко* IV, 165) при *сова́ти*; блр. *сува́ла* (: *сува́ць*)[23]; болг. *совалка* 'приспособление в швейной машине' и т. п.

Из балтийских примеров, реализующих подобную же словообразовательную модель, наиболее интересны лит. *šovẽklis*, *šoviklis* и новообразование, обязанное своим возникновением языковому творчеству «аушрининков» — *šovyklė* (1884) вместо *šáutuvas* 'винтовка', 'ткацкий челнок', ср. также *šáutuvas*, *šiáutuvas* 'засов' и т. п. при уже отмечавшемся *šovẽjas* (ср. жемайт. *šavẽjas*[24] : *šáuti* и ряд других типов — *šovìkas*, *-ė*, *šovinỹs*, *-ỹnė*, ср. *šovà* и т. п. В широкой перспективе, образуемой преимущественно анатолийскими и ведийскими формами, может оказаться интересным лит. *šauterė* 'дуло' (: *šauterė́ti* 'стрельнуть'), впрочем, допускающее и иные объяснения. Этот последний пример находит близкий себе, но более широкий контекст в латышском словаре: *šautra*, *šãutęr* 'ein hölzerner Pfeil'; 'ein Stock', 'Knüttel', 'ein Türriegel' и даже 'Brotschaufel' (ср. хет. *šau̯itra*, *šau̯itar-* 'рог', при рус. *сово́к* и т. п.) : *šàutrêt* 'mit Holzknütteln werfen'; сюда и другие примеры, сохраняющие в конечном счете и.-е. *-tr-* (и тем самым несколько нарушающие принцип дополнительного распределения суффиксов): *šautris* (и **šautre*) 'Holzknüttel'; Holzspiess zum Aufhängen von Fleisch', *šàutrs* 'ein Stück Holz zum Hineinschieben', 'Holzschieber', 'Holzknüttel', 'Holzscheit' (ср. *šaûtrs* 'locker'; 'unbeständig' [ср. рус. *со́вкий* и др.], 'munter', 'frisch, fröhlich', 'schnell', 'flink' [ср. *šaûtruôs iet* 'волочиться' в свете славянских обозначений особой походки от корня *sov-*]), см. ME IV, 10—11; Erg.-Hf. 623—624. Параллельно отмечаются в латышском и словообразовательные типы с суф. *-kl-* (< *-tl-*), как в уже приводившемся литовском новообразовании *šovyklė*; ср. лтш. *šãveklis* 'Schiessgewehr'; 'Geschoss', *šãvękls* 'Türriegel' ME IV, 13. Разумеется, в более широкий круг включаются и такие образования, как *šãvẽjs* (: *šaũt*, ср. латг. *saũt*, *sàut*), *šãviêns*, *šãvienis*, *šãvenis*, *šâvains*; *šaũtava*, *šaũteve*, *šautuva*, *šautuve*;

šaũtene; *šâva* и т. п. (ME IV, 10—13; Erg.-Hf. 623—624; Ērg. izl. vārdn. 3, 476 и др.). Тем не менее особенно существенным нужно считать, что балтийские (и отчасти славянские) языки, наряду с многочисленными новообразованиями от корня **šau-/*sov-*, верно и надежно сохраняют архаичное индоевропейское ядро (**seu̯-/*sou̯-tr-*) или выстраивают предельно близкие словообразовательные типы (*-kl-* < *-tl-*, ср. слав. *-dl-* < **-dhl-*). Тем самым анатолийские и древнеиндийские модели оказываются в тесной связи с балтийскими и славянскими, чем окончательно удостоверяется общеиндоевропейский характер использования этой модели применительно к анализируемому здесь корню. Не последнюю роль в сохранении этого архаичного словообразовательного типа сыграло, видимо, то обстоятельство, что реализующее его слово относилось к сфере ритуальной лексики, что особенно наглядно демонстрируют балтийские и славянские формы корня **šau-/*sov-* : **su-*. В итоге можно более полно восстановить звенья цепи, описывающей главную операцию ритуала рассматриваемого типа, — «Сователь (сующий)» & «всовывает» & «совком» & нечто (покойник, хлеб и т. п.) & в отмеченное место (огонь, костер, печь и т. п.).

[Дополнение к сб.] Балто-славянские исследования 1984. М., 1986

1. К литовскому сочетанию *Perkūnas šáuna* (*šóvė*), обозначающему основное действие Громовержца (ср. блр. *Каб цябе Пярун сунуў!*), ср. также лтш. *Pērkons & šaũt*, отраженное, в частности, в Vēl pērkons šāve stiprām speršanām из очень характерного текста — поэмки Г. Ф. Стендера «Rāms laiks pēc pērkona briesmas» (Königsberg, 1753, ср. на титульном листе: Die auf ein starkes Ungewitter erfolgte Stille: aus des seel. Herrn Brockes irrdischem Vergnügen in Gott, ins Lettisches übersetzt von Gotthard Friedrich Stender…), изображающей грозу. Интересно, что фрагменты текста, описывающие состояние до грозы и после нее, характеризуются полным отсутсвием слов со звуком *R* (раскаты грома); описание грозы, напротив, усиленно использует слова с этим звуком. Текст см.: *Vecais Stenders*. Dzīve un darbi. I. Rīgā, 1938. С. 82—86.

2. Учитывая восходящие к бесспорно одному источнику фразеологические сочетания типа лит. *perkūnas & šáuti*, лтш. *pērkons & šaũt*, блр. *пярун & сунуць*, можно предполагать наличие сходного типа и в прусском. В этой связи обращает на себя внимание имя божества, «отталкивающего (собств. — «от-совывающего») болезни», *Au-šauts* (ср. к префиксу рус. диал. *у-сунуться* 'умереть'). Поскольку в высшей степени вероятно, что это имя принадлежало особой ипостаси Перкуниса-исцелителя (ср. эту же функцию у балто-славянского Перкунаса-Перуна, обнаруживаемую, в частности, в заговорах на «от-совывание» болезней, в народной медицине [«Перуновы-

Перкунасовы пальцы», иначе «чертовы пальцы» как средство предотвращения болезни или ее изгнания]), напрашивается мысль о возможном полном обозначении данной разновидности прусского божества как **Perkūnis* & **Aušauts*, на основании чего и для прусского реконструируется сочетание **Perkūnis* & (*au*-)-**šaut*, обозначающее тот же мотив (и теми же средствами), который известен в других балтийских языках и в белорусском.

3. В связи с мотивом сования сказочного героя на лопате в печь ср. полесский ритуал «перепекания» ребенка, когда мать сажала больного ребенка в печь на хлебной лопате (или делала вид, что намеревается это сделать). «Символика ритуала основана на отождествлении выпечки хлеба и появления ребенка на свет. Ребенка как бы возвращали в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново», — пишет современный исследователь, см.: *А. Л. Топорков*. Домашняя утварь в обрядах и повериях Полесья (XIX — начало XX в.): Автореф. канд. дисс. Л., 1986. С. 10. Ср. приводившееся ранее уподобление Варлаама, принявшего огненную смерть, хлебу.

Примечания

[1] Ср. статьи автора: Мифологизированные описания обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. М., 1985; К реконструкции одного балтийского ритуального термина // Festschrift V. Rūķe-Draviņa. Stockholm, 1990.

[2] Здесь и далее указывается лишь тип примера (подробнее см. в указанных работах).

[3] Сочетание ῥιπίζειν и πυρί при том, что ῥιπή обозначает 'метание', 'бросок', 'натиск', объясняет отчасти такие обозначения костра («огненной крады» в рассказе о Совии), как польск. *stos* (при нем. *Holzstoß*, но *Stoß* 'толчок' : *stoßen*). К мотивировке названия костра как «н а с о в а н н о г о» (т. е. того, куда суют дрова, хворост, а потом и покойника) ср. нем. *Scheiterhaufen* : *häufen* и т. п.

[4] Подобное отождествление символов двух параллельных рядов — принимающего «огненную смерть» человека и хлеба — в сочетании с другим уподоблением — жрец как жертва — с удивительной наглядностью и силой представлено в виршах «Винограда Российского» Семена Денисова, своеобразного мартиролога мучеников за старую веру, многие из которых добровольно приняли смерть в «гарях»:

Так отец Варлаам о г н е м и с п е ч е с я
и яко х л е б сладчайший Богу принесеся.
Б о ж и й бо с в я щ е н н и к сый, прежде Х р и с т а ж р я ш е,
потом же и сам себе в жертву возношаше.

См. в связи с мифо-ритуальным и символическим отождествлением хлеба и жертвы: *О. М. Фрейденберг.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 55—59, 61—62, 66, 81, 84, 101, 173, 225, 229 и др. — К уподоблению смерти разламываемому хлебу ср.: *...ядите, сие есть тело мое еже за вы ломимое во оставление грехов* в известной литургической формуле.

[5] Инструментальный аспект этого глагола, вытекающий уже из того, что на основании *Perkūnas šáuna* восстанавливается как одно из обозначений Перкунаса именно **Šovẽjas*, подтверждается случаями типа др.-рус. *соунжти копиемъ* (Летописец Переясл. Сузд. 12, 4); *насунуша копии оканьнии* (Сказание о Борисе и Глебе); *суни оружие* (Чтение о Борисе и Глебе) или ц.-сл. *соулицами совахомь* (Минея Михановича, 260), где оба слова одного корня и, следовательно, образуют figura etymologica.

[6] Мотив «стреляния» (: «помещения в огонь») Перкунаса делает оправданным обращение к имени прусского божества врачевания — *Auschauts* «der Gott der Gebrechen Kranken vnd Sunden»; «der Gott der gebrechen der Kranken vnd gesunden» и т. п., по сообщению старых источников, из **au-šaut-*, собств. 'отсовывание, отталкивание, отстреливание болезней' (ср. лит. *nu-šáuja* : Nuo-šiautas, nušovėjas, см. *K. Būga.* Rinktiniai raštai, II. Vilnius, 1959, p. 98) или, наоборот, 'давание, ссуживание здоровья' (ср. связь нем. *schießen* 'стрелять' и *vor-schiessen* 'ссужать, давать в долг' — при прус. *auschautins* 'долг' и т. п.). Наличие общего предиката у Перкунаса и Аушаутса дает основания для предположения об их более глубокой связи: скорее всего, Аушаутс был некогда одной из ипостасей Перкунаса со специализированной функцией «отстреливания» болезней (ср. соответствующие русские заговоры).

[7] Весьма отчетливы эротические ассоциации ряда действий, передаваемых глаголами *šáuti/sovati*, в ритуале и вне его (ср. рус. *сýнуть* 'futuere' и т. п., *совáло*, *совáч* и др. как nom. instrum.), а также соответствующих образов — могила как женское лоно (аналогично смерть — соитие, ср.: бодлеровское *La Débauche et la Mort sont deux aimables filles...*), печь — vagina, вкушение пищи как coitus (отсюда — символика рта) и т. д. В коровайном обряде, когда коровай (образ плодородия, нередко украшенный символами с отчетливой семантикой, напр., шишками удлиненной формы) всовывают в печь, трактуемую как лоно, участницы обряда, «коровайницы», поют: *Печь регоче, бо коровая хоче...* Те же ассоциации присутствуют и в мотиве засовывания героя в печь, совершаемого Бабой-Ягой (ср. также тему песта-пехтиля и ступы в действиях Бабы-Яги). Ср. также «совать хлеб в печь» ↔ «совать хлеб в рот» в связи с образностью соития. — Реконструкция открывает и в этом звене новые аспекты интерпретации. В «основном» мифе, в одном из вариантов, Громовержец наказывает (бьет, поражает) свою жену. Конкретно в балтийской (и отчасти славянской) версии, где восстанавливается супружеская пара **Perk-ūn-(on-)*, m. и **Vel-*, f. (ср. *Veļu māte*, при слав. **Perun- & Vela-*), мотив поражения жены мог бы быть записан, в частности, как **Perkūn-(-on-)*, Nom. & **šauna* & **Vela-* (**Veluona-* и т. п.), Acc. В этом случае глагол имплицирует возможность и другого понимания этого «поражения» (ср. рус. *сýнуть* в указанном смысле; к наличию двух значений у глагола *совáть/сýнуть* 'толкать' и 'futuere' ср. сходную ситуацию в глаголе **peis-/*pis-*, от которого образовано название vulva'ы; в рус. *толкáть* и т. п.). Сходный мотив отмечен в украинской мифологической песне с участием практически тех же персонажей: *Десь наш Бог Посвистач спав, Чи в Мокоши гуляв...*

[8] Ср. в десакрализованном и деритуализованном варианте обозначение замкнутого пространства, предназначенного для хранения, — сундук, ларь, шкатулка, ящик, футляр, карман, сумка, мешок и т. п., иногда — в контексте темы смерти: *Ты держишь меня, как изделье, | И прячешь, как перстень, в футляр* (Пастернак).

[9] В известном смысле такая ситуация может возникнуть уже при элементарной синтаксической трансформации: *Perkūnas*, Nom. Sg. & *šáuna*, 3. Sg. & ... → *perkūnu*, Instr. Sg. & *šáuna* & ..., где Instr. Sg. может быть понят и как 'Перкунасом бьет (сует)...' и как 'громом (ударом) бьет (сует)...', особенно если в последнем случае будет обозначен и деятель (напр. Громовержец).

[10] Рус. *лопáта* имеет, видимо, свое соответствие — и языковое и ритуальное — в хет. *lappa*, особая лопатка (или щипцы), с помощью которой руководительница обряда трупосожжения SALŠU.GI собирает кости покойника в сосуд (в слав. *lopata* элемент *-ta*, видимо, вторичен). Интересна возможность связи *lappa-* с глаголами *lap-* 'гореть, пылать', *lapnu-* 'помещать в жар (в огонь)', *lappinai-*, ср. также *lapiia* 'жар, пыл' (*Friedrich*. HWb., 127 и др.). Во всяком случае хеттская ситуация очень напоминает соотношение *совóк* : *совáть*, в значении, засвидетельствованном в Супр. ркп. (см. выше).

[11] См. *A. Sabaliauskas*. Dėl lie. *šáukštas* kilmės // Baltistica, 1965, I, 1, p. 83—84.

[12] В частности, уместно принятие в расчет исходного корня **sēu̯-* > балт. **sjēu-* > **sjau-* > **šiau-* > **šau-* как один из путей к объяснению.

[13] Есть и еще один резерв объяснения. Кажется, до сих пор не обращали внимания на семантическое подобие (при различии конкретных мотивировок) ряда индоевропейских корней с анлаутом **s-* и **sk'-* (иное дело: **sk-* и **k-*, проблема *s*-mobile). Ср.: **ser-* : **sk'er-* 'cacare' (см. *Pok.* 909—910, 947); **sel-* : **sk'el-* 'прыгать' (*Pok.* 899, 929); **slek-* : **sk'lek-* 'влажный' (*Pok.* 957); **sei-* (**soi-*) : **sk'ai-* 'тень' (*Pok.* 917). В этом ряду, возможно, нашла бы себе место и пара **seu̯-* : **sk'eu̯-*, объясняющая и балт., и другие и.-е. формы, однако практически постулирование этой пары в данном случае едва ли целесообразно.

[14] Во-первых, из **seu̯-* : **su-*; **seu̯ə-* : **sū-* (*Pok.* 914) следует, видимо, исключить примеры со значением 'сверлить' (типа др.-ирл. *sōl/aid* < **sou̯-eie-ti*); во-вторых, к этой статье нужно добавить примеры, объединенные *Pok.* 954—955 под корнем **sk'ĕi-*.

[15] В основе слов этого типа (**seu-* в nom. instr.) обнаруживаются такие смыслы, как толкание (подталкивание), побуждение, приведение в движение, быстротаподвижность, ударность и т. п.

[16] См.: *E. Oettinger*. *šau̯itra-* 'Horn', ein hethitischen **-tro*-Bildung // Hethitische und Indogermanische. Innsbruck, 1979, S. 197—204.

[17] Характерны значения и приставочных глаголов, ср. *arḫa š.* 'wegstoßen', 'verdrängen', 'verjagen'; *au̯an arḫa š.* 'vertreiben'; *para š.* 'hinaustreiben', 'hinausjagen', 'verstoßen'.

[18] Использование р о ж к а как инструмента кормления младенцев, возможно, бросит луч света на хет. *šau̯itišt-* 'сосунок' при *šau̯itištāi-* 'сосать' (пользоваться рожком?). См. HWb 189. — Известны попытки такого понимания имени славянского бога Сварога, которые делают реальным выделение элементов, существенных в связи с темой данной статьи, ср. вариант *Соварог* как сумму 'сов-ать' и 'рог'.

[19] См.: *A. Kammenhuber*. Esquisse de grammaire palaïte // BSL, 1959, t. 54, p. 18 и сл. (§ 5, 6).

[20] Ср. лув. *šuwa* 'наполнять' (?); *šu-u-wa-ru* 'полностью'. Adv. (*Laroche*. DLL 1959, 88).

[21] В этом слове *-i-* объясняется обычно принадлежностью слова к корню — *seṭ* — **seu̯ə-* (др.-инд. *savī*), ср. Praes. **su̯-é-* (др.-инд. *suv-á-*). См.: *Mayrhofer*. KEWAi. Lief. 24, 1972, S. 488—489.

[22] Ср. англ. *shovel* 'совок', 'лопата' (*shover*, ср. др.-англ. *scoft*) : *shove* 'с о в а т ь', 'толкать', 'впихивать' и соответствующие примеры из других германских языков (др.-в.-нем. *scūfla*/*-la*, нем. *Schaufel* и т. п.; гот. *af-skiuban*, др.-англ. *scēofan*, *scūfan*, др.-в.-нем. *scioban* /нем. *schieben*/, др.-исл. *skūfa*, *skȳfa* и др.), выводимые из и.-е. **skeu-b-*, *skeu-bh-* (*Pok*. 955; *Vries*. ANWb 506 и др.), ср. лит. *skùbti* и т. п.

[23] Особого рассмотрения (но в более широком контексте) заслуживают некоторые восточнославянские факты типа рус. *шевырка* 'деревянная ложка', 'хлебалка', *шевырялка* 'мешалка', *шевыря* 'ворошила' при *шевырять* (ср.: *шевыря́ть ожогом, кочергой в п е ч и*; *не шевыряй в укладке! Даль*[3] IV, 1416; ср. также *швыря́ть* и проч.) или блр. nom. propr. типа *Шаўла* (ср. *шаўліць*, *шаво́ліць*, *шаўлю́га* и т. п., рус. *шавлить*, *шавля*), *Шаўра*, *Шаву́ра* (ср. рус. *шавреть*, *шавря́ть* и др.), расширяющие круг возможностей в реконструкции отношений внутри всей этой семьи слов.

[24] См.: *V. Vitkauskas*. Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas. Vilnius, 1976, p. 366.

1986

ЗАМЕТКА О ДВУХ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ГЛАГОЛАХ УМИРАНИЯ

В индоевропейских языках засвидетельствовано довольно большое количество глаголов, обозначающих умирание. Даже если отбросить те из них, которые относятся к хронологически поздним слоям или представляют собой «актуально»-эвфемистические образования, метафоричность (или, по крайней мере, вторичность) которых не вызывает особых сомнений, остается немало глаголов умирания, прочно укорененных в ранних слоях индоевропейского языка. К сожалению, до сих пор не проведено исследование принципов семантических мотивировок таких глаголов, без чего остается в значительной степени не ясным, как представляли индоевропейцы причины смерти и признаки, по которым они судили о происходящем умирании. Отсутствие такого исследования объясняет существенную лакуну в той картине мира, которая реконструируется для индоевропейской древности. Вместе с тем лингвистическая неизученность этого «событийного» звена, без которого не может быть речи и о самом похоронном ритуале, лишает исследователя важной информации о смысле этого ритуала и особенностях его языкового обозначения, поскольку есть основания полагать, что внутренняя форма глагола умирания, хотя бы отчасти и хотя бы с некоторой вероятностью, предопределяет и те смыслы, которые вкладываются в обряд похорон, приоткрывает завесу над тем, как понималась судьба человека после смерти и после совершения похорон. Одной из причин недостаточной разработанности семантики умирания нужно считать сложившуюся еще в недрах старой индоевропеистики инертность в поисках «первичных» смыслов, по крайней мере в тех случаях, когда *один и тот же* языковый элемент во *многих* языках имеет *одно общее* значение — как раз случай основного индоевропейского слова для умирания — **mer-*/**mor-* 'умирать', 'смерть'. В таких ситуациях этот

общий смысл склонны были принимать за первичный и проецировали его в «самое начало». А глаголы умирания, во всяком случае в их большинстве, склонны были относить, без достаточных к этому оснований, к числу именно таких «первичных» и уклонялись от разысканий в области их семантической палеонтологии. В такой позиции, пожалуй, робость преобладала над осторожностью.

В недавно опубликованной статье «Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции» («Балто-славянские исследования 1985». М., 1987, 3—10) Вяч. Вс. Иванов, анализируя глаголы умирания в разных индоевропейских языках, отваживается преодолеть указанную «застойную» тенденцию и предлагает ряд интересных глубинных мотивировок внутренней формы глаголов умирания, которые (статья Вяч. Вс. Иванова довольно лаконична) могут быть расширены в одних случаях и развиты вглубь в других. Несколько наблюдений в этой области, следующих далее, не что иное как попытка обозначить (тоже вкратце и, так сказать, в первом приближении) возможные дальнейшие поиски. При этом нужно учитывать некоторые более общие соображения, изложенные в другой статье в этом же сборнике и касающиеся, во-первых, такого важного смысла, реализующегося в похоронном ритуале, как «опустошение, исчерпание, истощение, изживание» и, во-вторых, известной амбивалентности этих глаголов, проявляющейся весьма различно (говоря огрубленно: смерть плоха и гибельна в отношении жизни, ею отнятой, но она же положительна и спасительна относительно «новой» жизни /возрождения/, которая без нее невозможна).

Рассматривая лит. *mir̃ti*, лтш. *mir̃t* *умирать' и их производные и имея в виду соответствующие факты в славянском (**mrěti*, **mьrǫ*, **-mьrěti*), греко-армяно-арийском (др.-инд. *marati*, *mriyáte*, *mṛta-*, авест. *miryeite*, *mərəta-*, др.-перс. *a-mariyatā*, арм. *mer̃anim*), западноевропейском (лат. *morior*, валл. *marw*, готск. *maúrþr*, др.-исл. *morð* и т. п.) ареалах, Вяч. Вс. Иванов отмечает два существенных факта — концентрацию наиболее авторитетных и вместе с тем многочисленных форм в балто-славянском и греко-армяно-арийском ареалах (продолжения **mer-* в кельтских и германских языках обнаруживают существенные лакуны) и наличие в хеттском языке глагола с корнем *mer-* 'исчезать', ср. DUMU. NITA ^{MEŠ}*me-ri-ir* 'сыновья исчезли' или ^{LÚ}MEŠEDI-*ma-ar-ḫa mi-ir-zi* 'когда человек мешеди исчезает'. «В свете хеттских фактов, — пишет исследователь, — по-новому ставится вопрос об исходном древнем значении и.-е. **mer-*. Весьма вероятным в свете цитированных хеттских текстов и ряда других им подобных представляется отражение в древнехеттском древнего общеиндоевропейского значения глагола 'исчезнуть'. Обратное допущение о развитии значений 'исчезать' < 'умереть' кажется семантически весьма трудно обосновываемым. Что же касается развития значений

'исчезать' > *'умереть', его легко объяснить как древний эвфемизм» (указ. соч., 5), ср. тут же о «траурном» запрете, вынудившем использовать эвфемистические средства обозначения смерти и умирания.

В самом деле, такого рода приемы весьма часты и разнообразны, но именно это обстоятельство делает необходимым дифференцированное определение значений с вскрытием, где это возможно, внутренней формы слова, т. е. его семантической мотивировки. В этом смысле 'исчезать', пожалуй, слишком общее определение семантики (ср. *исчез с лица земли*, но и *ушел*, *покинул*, *оставил* и т. п.), и то, что оно годится в качестве перевода хеттск. *mer-* во всех контекстах, строго говоря, не меняет сути дела. В данном случае существенно, **как** мотивируется это «обобщенное» значение. Ясно, что хеттск. *mer-* в отношении глубинной семантики не то, что нем. *schwinden* или русск. *исчезать* (*ис-чез-* : *каз-* [ср. ЭССЯ 4, 100—101; 9, 168—170], подобно англ. *dis-appear* : *appear*), хотя все эти слова значат именно 'исчезать'.

Нужно полагать, что как раз значение 'исчезать' (а не 'умирать', правдоподобно из него возникшее) открывает возможность поиска и нахождения семантической мотивировки хеттск. *mer-* (и, следовательно, генетически связанных с ним обозначений смерти-умирания во многих других индоевропейских языках). Дело в том, что в принципе феномен исчезновения прежде всего зрительной природы и фиксируется четче и «сильнее» всего визуально; в известных ситуациях есть и другие способы свидетельства об исчезновении, но зрительная форма остается, конечно, наиболее универсальной. Ср. отчасти этимологическую (**mer-* с расширением корня), отчасти типологическую параллель в нем. *merken* 'замечать', 'видеть', 'брать на заметку', 'воспринимать' и т. п., *merkbar*, *merklich* 'заметный', 'приметный', *Merkmal* 'примета', 'признак', 'отличительный знак', *Marke* 'метка', 'клеймо' и др.: *aus-merken*, букв. — 'выпадать из зрения', 'исчезать' и т. п. (ср. также *Pok.* 1, 738: **mereg'-* 'граница'). Если заглянуть в словарь Покорного, то там наряду с **mer-* 4 'умирать' (или, как теперь нужно было бы исправить, 'исчезать') можно обнаружить еще несколько **mer-*, среди которых особенно важны **mer-* 1 и **mer-* 3, отчасти и **mer-* 5. Корни **mer-* 2 и **mer-* 3, несомненно, едины по происхождению, и они связаны с особым световым эффектом, который сигнализирует о появлении или исчезновении обладателя этого эффекта (дифференциация того и другого происходит в зависимости от увеличения-возрастания или уменьшения-спада эффекта). Можно напомнить, что *mer- 2 'мерцать', 'мелькать', 'сверкать', пестрить', 'искриться' представлен такими примерами, как укр. *мрíти* 'мерцать', 'поблескивать', 'играть' (о свете); 'светать', 'смеркаться', 'брезжить', 'неясно видеться', *мрий* 'тусклый', 'туманный', русск. *мáрево*, *мар*, *морок*; др.-англ. *ā-merian* 'осветлять', 'очищать'; лат. *merus* 'чистый', 'неразбавленный', 'несмешан-

ный' (первоначально, видимо, 'светлый', 'ясный'); др.-греч. μαρμαίρω 'блистать', 'сверкать', 'сиять' (μάρμαρος 'сверкающий', но и 'камень', 'мрамор' > 'могильный памятник из мрамора'), ἀμαρύσσω, ἀμαρυγή 'блистание', 'сияние', μαρμαρύσσω; др.-инд. *márīci-* 'мерцающий огонек', 'луч света' и т. п. Если в **mer-* 2 мерцание (световой эффект, по своей сути нейтральный) ориентировано, как правило, на эффект возрастания света — блеск, сияние, сверкание, то в **mer-* 3 мерцание чаще всего реализуется как уменьшение света, его убывание, потемнение, ср. русск. *мара́ть*, *ма́ркий* (: *ме́ркнуть*, *су́-мерки*), чеш. *moratý* 'черно-испещренный', лит. *moraĩ* 'плесень' (*meřkti* 'жмуриться', 'закрывать глаза'); др.-греч. μόρυχος 'темный', 'сумеречный', 'мрачный', 'слепой', μεμορυχμένος 'закоптелый', 'почерневший' и т. п. Говоря в общем, **mer-* 2 отмечает появление и нарастание световой энергии, соответственно усиление способностей зрительного восприятия, в отличие от **mer-* 3, которое свидетельствует об уменьшении световой энергии вплоть до ее исчезновения и соответственно о сокращении возможностей зрительного восприятия вплоть до полного его прекращения (ср. образ *слепой /темной/ смерти*, представление о мертвых как слепых или невидимых, а самого царства смерти как 'безвидного' — Ἀίδης < **n̥-u̯id-* 'невидимый', 'безвидный'). Смерть и умирание как и с ч е з н о в е н и е оказываются при более конкретном рассмотрении потемнением-помрачением, выпадением из взгляда, из зрения (природа его такова, как и природа видимого им, — световая).

Но идея исчезновения-смерти используется не только в визуальном коде. Это же явление реально нередко мотивируется как материальный распад, расчленение, расслабление, и **mer-* 5 'изнурение', 'лишение', 'похищение' и т. п. [*Pok*. 1, 735—736] достаточно разнообразно и убедительно свидетельствует о типах такой мотивировки. Ср. др.-инд. *mr̥ṇā́ti* 'размалывает', 'размельчает', 'разбивает', *mūrṇá-* 'размолотый'; др.-греч. μαραίνω 'гаснуть', 'погашать'; 'изнурять', 'истреблять', 'уничтожать'; 'исчезать', 'высыхать', 'чахнуть' (νόσῳ, от болезни), 'худеть', 'обессиливать', μαρασμός; лат. *mortārium* 'ступа' (из **mr̥-tó-* 'размолотое'), *morbus* 'болезнь' (из **mor-bh-*, ср. *morbo decedere* 'умереть от болезни'); др.-ирл. *meirb* 'безжизненный', ср.-ирл. *meirb*, кимр. *merw* 'слабый', 'расслабленный', 'вялый'; др.-исл. *merja* 'раздроблять', 'бить', др.-в.-нем. *maro*, *marawi*, *mur(u)wi* 'рыхлый', 'трухлявый', 'рассыпчатый', норв. *moren* 'гнилой', 'трухлявый', 'дряблый', 'хрупкий', 'ломкий'; ст.-слав. **из-мръмьрати**; хеттск. *marriatari* 'wird zerschmettert' и др. Слова, входящие в состав этой группы, весьма показательны: они обозначают процесс деформации материи, плоти, приближающий ее к такому состоянию распада, когда она как бы перестает быть самой собой, прекращает свое существование; кроме того эти слова частично уже используются в той сфере, которая обнимает болезни и полный распад физического вещества жизни; и,

наконец, они соответствуют тем смыслам, которые независимым образом реконструируются применительно к похоронным ритуалам, на своем «обрядовом» языке подтверждающим идею исчерпания-изживания-опустошения жизни как пути к смерти (к мотиву опустошения ср. ст.-слав. **троупль** 'пустой' при **троупъ** 'тело покойника', 'труп' и др.).

В этом контексте **mer-* 4 'умирать' обретает себе место во всей совокупности случаев, охватываемых **mer-* 2, 3, 5, и получает более глубокие и дифференцированные семантические мотивировки. Обратным образом эти связи и мотивировки позволяют для известного периода реконструировать единое и.-е. **mer-*. Приняв эту точку зрения, можно понять и многие детали внутри самого гнезда **mer-* 4 'умирать' (ср. «длительность» этого глагола; умирание как постепенное стирание элементов жизни, опустошение; наличие форм с огласовкой *o* типа слав. **morъ* 'мор', лит. *māras* 'мор', 'чума', соответственно **moriti*, лит. *marinti*, *marė̃ti*, ср. др.-инд. *māra-* 'смерть' и под., а также персонифицированные образы смерти типа слав. Мары, Морены, моры или др.-инд. Мары, чья связь с определенными световыми эффектами в одних случаях бесспорна, в других правдоподобна). И.-е. **mer-*, действительно, означает «опустошение» — как от физических элементов, так и от духовных. Но амбивалентность **mer-* сохраняется в сфере знакового — этим корнем кодируется само обозначение знака, признака, знакового (меризматического) уровня, но царство смерти (**mer-*) как бы отменяет всё знаковое (**mer-*), опустошает его.

В статье Вяч. Вс. Иванова рассматривается еще одно название смерти, отмеченное, между прочим, в германских и славянских языках. Германские примеры известны и не вызывают сомнений — гот. *dauþus* 'смерть' (ср. **dauþu-bleis*, ἐπιθανάτιος), *dauþs*, νεκρός 'мертвый', **dauþjan*, *diwans* 'смертный'; др.-в.-нем. *tōt*, др.-англ. *dēad*, др.-исл. *dauðr*, *deyja* и т. п. Эти слова, согласно общепринятой точке зрения, восходят к и.-е. **dheu-* (**dhu̯-ei*), определяемому Покорным как 'hinschwinden', 'bewußtlos werden, sterben' (*Pok.* 1, 260) и отраженному в др.-ирл. *duine* 'человек' (< 'смертный', из **dhu-n-i̯o-*, впрочем, иногда это слово возводят к и.-е. названию земли), кимр. *dyn*, корн., брет. *den*; может быть, лат. *fūnus* 'труп'; 'смерть', 'похороны', 'гибель' и т. п.; арм. *di* 'труп' (**dhu̯-*); др.-ирл. **dīth* 'конец', 'смерть' (**dhu̯ītu-*); др.-англ. *dwīnan*, др.-исл. *duīna* и др. Слав. **daviti* 'давить', связанное с такими употреблениями, где выступают значения 'душить', 'умерщвлять' и т. п. (русск. *волко-дав*), и возводимое к и.-е. **dhau-* 'давить', 'сжимать' и т. п. (*Pok.* 1, 235), как и лид. Καν-δαύλης 'душитель пса', фрак. Καν-δάων имя фракийского военного божества, иллир. *Can-davia* и др., актуализирует несколько иной тип семантической мотивировки, нежели вышеперечисленные лексемы, восходящие к и.-е. **dhei-*, и поэтому здесь не будет рассмотрено особо.

Вяч. Вс. Иванов полагает, что общеиндоевропейский характер этого элемента значительно более вероятен, чем в случае **mer-*, хотя ирландский указывает на «изначальную принадлежность и этого корня к обозначениям 'исчезновения', а не собственно 'смерти'» (ср. др.-ирл. *ru-deda* 'исчезать'). И далее — «С большими оговорками можно было бы допустить, что с основой на *-n-* того же морфологического типа, что и лат. *fūnus*, можно сравнить лит. *dunëti* 'выдыхаться, терять постепенно от выдыхания крепость, вкус, запах'; лтш. *dunêt* 'портиться (о зерне, луке)', но в обоих восточнобалтийских глаголах отсутствует характерная для большинства других языков связь с человеком как субъектом обозначаемого действия (переходного или непереходного). Поэтому остаются и другие возможности этимологизации литовского и латышского слова» (Указ. соч., 7).

Можно высказать мнение, что здесь в принципе представлена та же ситуация, что и в первом случае (**mer-*), но только идея исчезновения реализуется не в сфере зрения, но о б о н я н и я, с л у х а, реже вкуса (впрочем, есть единичные примеры и из визуальной сферы, где, однако, актуализируется не вариант исчезновения, но прибывания, ср. **dheu-* 3 'сверкающий', 'сияющий'; 'блестеть'). Однако прежде всего следует напомнить, что значение 'исчезать' ('теряться' и т. п.) присутствует не только в указанном древнеирландском глаголе, но и в более широком круге языковых фактов, ср. др.-англ. *dwīnan* 'исчезать', др.-в.-нем. *tawalōn* и др., не говоря уж о многих словах, которые в переводе на язык описания не прибегают к помощи значения 'исчезать' только потому, что имеют более специализированные употребления (напр., исчезать о звуке, о запахе и т. п.), имеющие особые институализированные обозначения. Поэтому, когда Покорный (1, 260) определяет и.-е. **dheu-* как 'hinschwinden', он вполне прав, хотя подавляющее большинство входящих в эту группу слов имеет не только это значение, которое было бы здесь слишком экстенсивным, но более специальные, включающие в себя и фоновое значение 'исчезновение'.

Балтийские факты, хотя и немногочисленные и недостаточно исследованные (в частности, они даже не попали в словарь Френкеля), как раз нужно признать характерными, несмотря на то, что связь с человеком как субъектом соответствующего действия, в самом деле, не является частой и тем более основной (впрочем, она существует; ср. лит. *Visiškai i š d u n ė j ę* (*išaušėliai*) *ž m o n ė s — pažada, ir nepadaro.* LKŽ 2, 1969, 856 или лтш. *kas tur rīb, kās tur d u n pašā gala istabā?* BW 16355, отчасти в переносном употреблении — *p u i š i gāja runādami, kâ uozoli d u n ę d a m i.* BW 272, см. ME 1, 1923—1925, 517 и др.). Правда, в целом эти факты отражают более архаичную и более конкретную ситуацию, чем исчезновение вообще. Поэтому для балтийских языков показательны такие примеры, как лит. *dunëti* 'выдыхаться', *iš-dunëti*

(*Išdunėjo alus*; *Toks išdunėjęs šienas, kur tau gyvulys beės!*), *nu-dunëti* (*Alus be kamščio iš bačkos nudunėjo, t.y. nuvėso*), лтш. *dunêt* II 'verderben', 'faulen' (о зерне и муке) (*Ja neizvēdinās, labība /milti/ sāks dunēt*, ср. *dvans* 'чад', 'гарь' и т. п.), с одной стороны, и такие, как лтш. *dunêt* I 'dumpf tönen', 'tosen', 'brausen', 'dröhnen' (*spēru kaju, zeme d u n.* BW 6630; *zemes virsū d u n ē j a lielgabali* и т. п.), с другой. Очевидно, что эти *dun-* I и *dun-* II восходят к общему источнику, значение которого могло бы быть определено как 'терять(ся), исчезать' (о запахе, звуке, вкусе), и надежно поддерживаются данными других индоевропейских языков.

Как и в предыдущем случае с корнем **mer-*, и здесь фиксируется несколько отдельных корней **dheu-*, большинство из которых естественно сводятся к некоему единому источнику. Помимо и.-е. **dheu-* 2 'исчезать', 'умирать', 'терять сознание', примеры которого были приведены выше (ср., впрочем, и такую характерную группу случаев, как германские слова со значением 'бесчувственный', 'бессильный', 'обморочный' и т. п., ср. др.-исл. *dā* 'Entzuckung der Seele' /*Betäubung/ и др.), Покорный отмечает **dheu-* 3 'сверкать' и т. п. (см. выше), **dheu-* 4 'рассеиваться', 'разноситься', 'развеиваться', 'испускать', 'пахнуть', 'вонять' и т. п. (о запахе, дыхании и т. п.), **dheu-* 5 (**dhu̯en-*/**dhun-*) 'звучать', 'гудеть', 'издавать пазвук' и т. п. (возможно, сюда же в конечном счете нужно присоединить и **dheu-* 1 'бежать', как бы 'бежать, удаляясь', ср. *бежать чего*, *центробежный* и т. п. [др.-инд. *dhávate*, *dhāvati*, др.-греч. θέω, др.-исл. *dǫgg* и др.] или **dheu-b-/-p-* 'пустой', 'полый', 'глубокий' [лит. *dubùs*, *dùbti* и др., см. *Pok.* 1, 267—268]). Несколько иллюстраций, относящихся к использованию этого корня в сфере запахов и звуков. Ср., с о д н о й стороны, обозначения дыма — др.-инд. *dhūmá-*, др.-греч. θῡμός, лат. *fūmus*, лит. *dū́mai*, лтш. *dūmi*, прусск. *dumis*, слав. **dymъ* и т. п., др.-греч. θῡω 'куриться', алб.-гегск. *dêj*, тоскск. *dënj* и т. п. [*Pok.* 1, 261 и сл.]; и с д р у г о й стороны, др.-инд. *dhvánati* 'звучит', *dhvaní* 'пазвук', 'тон', 'эхо' и др. (см. *Mayrhoffer.* Lf. 10, 1957, 118), др.-исл. *dynr* 'Gedröhne', *dynia*, др.-англ. *dyne*, др.-в.-нем. *tuni* и т. п. [*Pok.* 1, 277]. Вхождение в этот круг др.-инд. *dhvaní-*, которое стало ключевым термином древнеиндийской поэтики, особенно показательно: *dhvaní*, как бы истекая из некоего источника, «опустошает» себя тем, что, по словам Анандавардханы, все время выявляет нечто отличное от себя, иное. Это угасание, исчерпание, исчезновение (ср. *ádhvanīt*, в цветовом плане — «потемнение» : *dhvāntá-* 'темный') возвращает к другому исчезновению — смерти (ср. др.-греч. θάνατος) и ее носителю — смертному (θνητός), т. е. человеку; эти греческие слова возводятся соответственно к тому же **dhu̯en-*/**dhu̯n-*, которое кодирует и распространяющийся (следовательно, исчезающий) звук, запах, свет. Так замыкается круг, соединяющий общую идею исчезновения с конкретными областями, а слова для

смерти и умирания-исчезновения — со словами для обозначения исчезновения тех явлений, которые являются объектами восприятия органов чувств.

Оба рассмотренных случая (**mer-* и **dheu-*) обнаруживают высокую степень изоморфизма и могут считаться основоположными в мотивировке слов для смерти-умирания как и с ч е з н о в е н и я. Но, разумеется, это лишь один из семантических типов, лежащих в основе обозначения этого понятия. К не менее существенным результатам привел бы анализ и.-е. **u̯el-* 'умирать', 'убивать' в контексте других многочисленных **u̯el-* 1—8 (см. *Pok.* 1, 1136—1145), нуждающихся в их исследовании и далекоидущем семантическом перераспределении. Упоминание же **u̯el-* в этом значении связано с тем, что его мотивировка (по крайней мере, в части ситуаций) реализует противоположный **mer-* и **dheu-* принцип понимания умирания и смерти -- не «опустошение», но наполнение и овладение, что снова отсылает к «имущественной» проблеме, по-разному разрешаемой в разных типах похоронных обрядов.

1990

«СЛОВА И ВЕЩИ»: ОБ ОДНОЙ «ТЕХНИЧЕСКОЙ» КОНСТРУКЦИИ У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ, ЕЕ ФУНКЦИЯХ И НАЗВАНИЯХ

Довольно хорошо зная номенклатуру индоевропейского «вещного» космоса [и в этом отношении книга Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры» (I—II. Тбилиси, 1984) наша надежная опора] и — через эту номенклатуру — соответствующие элементы из мира вещей, мы, к сожалению, очень слабо представляем себе «конструктивный» уровень индоевропейского «технического» гения, хотя его достижения, будь то собственные открытия, приобретения-заимствования извне или унаследованные наличные фонды, в определенной их части открыты — и со стороны языка и со стороны самих вещей, по крайней мере в случае простейших технических приспособлений, которые не могли не быть известны индоевропейцам. Речь идет о таких технических конструкциях, которые при наличии определенного уровня цивилизации существуют во всех культурах, у всех этносов, возникая сплошь и рядом спонтанно и независимо, что и подтверждают обильные типологические параллели или, — формулируя проблему более «сильно», — отсутствие противоположных примеров. Рычаг, подпора, по д-весная конструкция, связь-соединение, надставка, приспособления с отмеченной геометрией «рабочих» частей (изгиб, искривление, развилка, расширение, сужение, заострение и т. п.) могут служить наиболее очевидными примерами таких технических конструкций. Необходимо различать в этих случаях чисто технический «конструктивный» принцип в его, так сказать, идеальном виде и его практические реализации в конкретных вещах, которые могут весьма существенно различаться между собою как по своему внешнему виду, так и по своим функциям. В последнем случае именно язык нередко

приходит на помощь исследователю и позволяет восстановить единство, казалось бы, разрозненных фактов и на «конструктивном» уровне. Впрочем, — и об этом также свидетельствуют языковые данные — древние индоевропейцы обладали, видимо, бóльшим чувством «конструктивности», чем наши современники, разумеется, из непрофессионалов. Во всяком случае они в своих обозначениях более ориентировались на «конструктивность», чем на функцию или внешний вид (если только он сам не основывался на «конструктивном» принципе).

Здесь предпринимается попытка проанализировать или даже просто обозначить одну из технических конструкций, известных индоевропейцам, на материале, который по условиям, определяемым замыслом этой статьи, не может не быть выборочным и неравномерным в отношении привлекаемых традиций и даже функций, реализующих исходный «конструктивный» принцип. Первый набросок этого принципа может быть дан через поэтический пример, в котором порыв грузинского творческого гения конгениально ему был подхвачен, продолжен и истолкован с русской стороны. Ценность этого примера в открываемой им целостности картины, а не в конкретности деталей, о которых см. далее. В стихотворении Н. Бараташвили «Мерани» изображается безудержное, на первый взгляд даже бездумное и бесцельное движение вперед и только вперед сказочного коня с всадником, полностью ему вверившимся. *Стрелой несется конь мечты моей. / ...Вперед, мой конь, и ни о чем не думай. / Вперед! Все мысли по ветру развей! / Вперед! Вперед, не ведая преград. / Сквозь вихрь и град, и снег, и непогоду / Ты должен сохранить мне дни и годы. / Вперед, вперед, куда глаза глядят. // Пусть оторвусь я от семейных уз. / Мне всё равно... // Я вверюсь скачке бешеной твоей... // Я слаб, но я не раб судьбы своей. / Я с ней борюсь и замысел таю мой. / Вперед, мой конь, и ни о чем не думай. / Вперед! Все мысли по ветру развей. // Пусть я умру, порыв не пропадет. / Ты протоптал свой след, мой конь крылатый, / И легче будет моему собрату / Пройти за мной когда-нибудь вперед.* — Основа смысловой конструкции стихотворения может быть описана так: несомое, кажущееся более слабым и пассивным, чем несущее, вверяется ему в его максимальной устремленности вперед и по мере этого движения взращивает в себе некую новую ценность (таимый до поры замысел о будущем, о помощи собрату на его пути вперед), которой нет у коня и в отношении которой сам всадник выступает как несущий, или, как сказал примерно о том же другой большой поэт, *Большая вселенная в люльке / У маленькой вечности спит.*

Напомнив, что пассивность всадника несущегося вперед коня мнимая (устремленность коня определяется соответствующей устремленностью всадника, направляющего коня и управляющего им с помощью стремени; у *коня мечты поэта* в качестве такого стремени выступает его замысел) и

что главное в этой слитной паре все-таки несомое, а не несущее, служащее ему и находящее себе оправдание именно в подчиненности той цели, которую видит и знает только несомое (ср. известный мотив зрячего безногого на плечах слепого ходока), — можно обратиться к конкретным примерам.

В Эльбингском словаре прусского языка засвидетельствовано слово *largasaytan* (Э 446) 'стременной ремень', т. е. ремень, к концам которого прикрепляются стремена, в соответствии с нем. *Sticledd'*, ср. *Sticledder*, совр. *Steigleder*. Более ста лет назад была предложена конъектура (*Нессельман* Thes. 1873, 90; сокращения здесь и далее те же, что в книге «Прусский язык. Словарь», т. I—V. М., 1976—1990 = Пр. яз.) **lingasaytan*, которую приняли все исследователи по соображениям здравого смысла (следующее в словаре слово 447: *Lingo* 'Stegerefe', в ряду обозначений предметов конской упряжи и убранства), семантики слова и, наконец, в силу легкой объяснимости появления *ar* вм. *in* (о чем см. Пр. яз. V, s. v.) и которая имеет все основания считаться бесспорной [ср., между прочим, отношение *Stegerefe* : *Lingo* = x : *Sticledd'* откуда x = *Ling-*; кстати, этот же элемент повторяется в том же фрагменте словарика конской упряжи: *No-lingo* (453) 'Czogel'].

Прусск. **lingasaytan* представляет собой сложное слово, принадлежащее к разветвленной конской терминологии, продолжающей старую военно-аристократическую традицию балтийского и — глубже — индоевропейского всадничества. В первом члене выступает название стремени (*lingo*); во втором же — название ремня, шнура, подвижной «несущей» связи (нем. *Tragband*), к концам которой прикреплялось стремя, — *saytan*. Это последнее слово, в свободном употреблении в текстах не засвидетельствованное, несомненно, существовало в языке и с полной вероятностью может быть реконструировано в виде **saitan*, которое подкрепляется точными соответствиями в восточнобалтийских и славянских языках прежде всего, но и в ряде других индоевропейских. В частности, заслуживает особого внимания лит. *saĩtas* 'шнурок', 'веревка для привязывания', например, скота в хлеве, и т. п. (LKŽ 12, 15—16), характеризующееся очень показательными контекстами, в которых, между прочим, описывается, по сути дела, та же конструкция, что и в Э 446 — **lingasaytan*. Ср.: *Jei svarstyklių lekštės ir s a i t e l i a i vieno sunkumo, l i n g e l ė gulsčia guli* (речь идет о конструкции весов, обе тарелочки которых прикреплены связью к рычагу-рессоре), откуда — *ling-* & *sait-* (: **linga-saytan*). Неслучайность подобного сочетания лексических элементов вытекает из другого контекста — *Prie l i n g ė s galų kabo p a s i e t o s dvi metalinės lekštės*, опять доставляющего основания для реконструкции *ling-* & *siet-/sait-* (лит. *lìngė* обозначает рычаг-рессору весов). Таким образом, оказывается, что и приспособление типа конского стремени и устройство для взвешивания не только «конструктивно» одинаковы (две несущих поверхности, соединенные

связью и контролируемые определенным образом на «вершине» этой связи), но и обозначаются общими языковыми элементами (*ling-* и *sait-*).

Но в принципе та же самая конструкция обнаруживается и в структуре люльки или колыбели, прикрепленной с помощью веревки или некой другой подвижной связи к жерди-рычагу. Характерно, что в описании самой колыбели часто выступает элемент *ling-*: во-первых, сама колыбелька (лит. *lopšẽlis*) иногда называется словом этого же корня (ср. лит. *lingýnė*), и в этом отношении она «конструктивно» подобна стремени, и, во-вторых, основное свойство колыбели — «качкость» (ср. русск. диал. *ка́чка* 'колыбель'), приспособленность к качанию, раскачиванию. В связи с сочетаниями типа *покачать качку* ср. лит. *lingelėj linguota*; — *Reiks vėlai gulti, reĩks ankstie kelti, ... lingynelę linguoti*; — *O savo mergelę liñgynė(je) linguosiu* ... (а также: *Reikia pritaisyt lìngė, kad būt kur lopšys pakabint*; — *Lopšys pririšta kartim, i linguoja*; — *Greta lovos ant lingės, pakabintas lopšỹs* и т. п.). LKŽ 12, 15—16; 7, 525—527, 654—655. Эти примеры дают основание считать, что описываемая конструкция «работает» в обе стороны: рычаг-рессора-жердь (*ling-*) с привязанными к ним веревками раскачивают (*ling-*) колыбельку-люльку (*ling-*), но и последняя вызывает качательные (*ling-*) движения рессоры (*ling-*).

Развитие этой параллели будет прокомментировано несколько дальше, а пока следует напомнить еще одно важное обстоятельство: в текстах литов. *saĩtas* связано не только с элементом *ling-*, но и с обозначением коня, ср.: *Už saitų vedėsi arklius* или *Užriš' arkliuo saĩtą* (LKŽ 12, 16) и под. — о привязи, уздечке, веревке, путах, с помощью которых привязывают коня (разумеется, и другие виды скота) к некоей устойчивой опоре или ведут его в нужное место. Здесь нет необходимости приводить другие примеры этого рода и можно ограничиться приведением в общем виде ряда параллелей из других языков с целью, главным образом, указания семантического разброса слов этого корня. Помимо лит. *saĩtas* и формы мн. ч. *saĩtai*, имеющей свой круг лексикализированных значений ('цепи, узы, путы, оковы', но и 'узилище, несвобода' и т. п., уже у Ширвида), ср. несколько иначе оформленные слова вроде *saĩtė*, *saĩtis*, *pasaĩtas* (ср. белорусский литуанизм *пасойта*); *siẽtas* 'привязь', жемайтск. *sìjtas* (*Daukantas* Būd. 238) при *siẽti* 'связывать' и т. п.; лтш. *saĩte* 'связка, шнур' и т. п., *sàite*, *saĩta*, *sàita*, *saits* 'связка, завязка, шнур, узы' и др. (уже у Манцеля; ср. *saitis* у Глюка, *sait*, 'ein Band' у Лангия LLVV 233 и др.), см. ME 3, 637—638; EH 2, 413; Ērg', izl. vārdn. 3, 252; Ancītis Aknīst. izl. 281 и др.; лтг. *saite*, dimin. *saiteite* и др. Все эти слова связаны с глаголом со значением 'связывать' (лит. *siẽti*, лтш. *sìet* и т. п.), а также с более широким кругом слов того же корня, но с разным вокализмом и разными словообразовательными типами, ср. лит. *ãt-saja*, *sijà*, *àt-sailė*, *at-seilis*, *saĩlas*,

seĩlas, *siela*, *siẽtas*, *siena*, *-saja* и т. п.; лтш. *saiklis*, *sèja*, *sija*, *siêna* 'стена' (< **sẽinā*) и др., см. LEW 756, 783. Праслав. **sěti* 'сеть, петля, ловушка, западня' и под. (ст.-сл. сѣть, др.-чеш. *sieť*, чеш. *síť*, польск. *sieć*, *siatka*; др.-русск. *сѣть*, русск. *сеть*, укр. *сіть* и т. д.) весьма близко к балтийским формам. Тем не менее оно несколько отлично по значению, ареально ограничено северной частью Славии и не соотносится с соответствующим глаголом, во всяком случае явно (ожидалось бы **siti* < **sei-tei*, ср. и.-е. **sēi-*. *Pok*. 1, 891). Из-за этого обстоятельства связь между разными фрагментами словаря лексем с этим корнем менее рельефна, хотя, конечно, сюда же следует отнести и праслав. **sit-* (русск. *сит*, *сить* 'осока', *сита* 'камыш' и т. п.), **sil-* (русск. *сило́*, *сило́к*, ср. *заси́лить* 'привязать': *З а с и́ л и т ь надо бы этот воз, а потом эту веревку вдоль з а с и́ л и м*. СРНГ 11, 32; ст.-сл. сило 'αγχόνη, чеш. *osidlo*, польск. *sidło* и др.) и др. Сто́ит отметить, что иногда в словах этого корня возникает «конский» мотив (хотя и иначе, чем в прусском или литовском), ср. русск. диал. *сило́*, *си́лья* «хвостовой к о н с к и й волос, из коего вьют силья и леседи, лесы на уду» (*Даль*[4] IV, 155, ср. *сильё* и под.; о малой петле из конского волоса, для ловли птиц). Тот же индоевропейский корень с расширением *-t-* (нередко появляются и последующие расширения этого комплекса) представлен в германских языках. К балтийским фактам наиболее близки оказываются такие примеры, как др.-в.-нем. *seita* 'веревка, петля', *seito*, нем. *Saite*; др.-исл. *seiðr* 'связь, пояс' (в частности, в поэзии в описаниях мирового змея; ср. такие его кеннинги, как *grundar* **seiðr*, букв. 'веревка (шнур) земли', *jarðar seiðr*, *moldar seiðr*, дающие известное основание для реконструкции мифопоэтического образа мировой верви, прикрепленной к земле или ее окружающей; ср. также *dœlar seiðr*, *grundar gjald*(?)-*seiðr*, *hríss seiðr* и т. п., см. *Meissner*. Kenningar d. Skalden 1921, 113 и др.), др.-англ. *sāda* 'веревка', но и со специфическим развитием — 'плести' → 'заплетать' → 'путать' → 'опутывать' → 'околдовывать', ср. герм. **saiþa-* 'колдовство' [*Saitchamimi*(*s*). Dat. Pl., к **Saiþhamjōz* 'die durch Zauber, ihre Gestalt ändern können'], др.-исл. *seið* 'колдовство', *sīða* 'колдовать', др.-англ. *-siden* (ср. и примеры более «конкретно-вещной» семантики — др.-исл. *seil*, др.-англ. *sāl*, др.-сакс., др.-фриз. *sēl*, др.-в.-нем. *seil* и др.). В разных отношениях интересны и примеры из других языков. Кельтские факты подтверждают германский вариант семантического развития (ср. кимр., брет. *hud* 'колдовство', др.-корнск. *hudol* 'колдун', 'чародей' < **soi-to-*). Лат. *saeta*, о конском волосе, возвращает к семантике русск. диал. *сило́*, *си́лья* и имплицитно и эксплицитно, ср. *saeta equina* у Цицерона (при балт. **sait-* & **ašv-*/**arkl-*) или *saeta equi*, о конской гриве. Индо-иранские и анатолийские факты, помимо примеров того же рода, что и в балтийских языках (ср. др.-инд. *sḗtu-* 'связывающий'; 'завязка, путы', но и 'мост, насыпать', также авест. *haētu-*), обнаруживают тенденцию к раз-

витию и ряда специализированных значений. Прежде всего заслуживает внимания употребление др.-инд. *syáti*, *sinā́ti*, *sinōti*, авест. *hayeiti* (от *hā(y)*-, ср. *hita* 'Gespann'), хеттск. *išḫii̯a-*, *išḫai-*, лувийск. *ḫišḫii̯a-* для обозначения ритуально-магического действия с в я з ы в а н и я и р а з в я з ы в а н и я разных объектов — от элементов вселенной и ее свойств (земля, река, плодородие и т. п.) до частей человеческого тела и его функций (зрение — глаза, слух — уши, говорение (речь) — рот и т. д.), — что определяет или нарушение их функционирования, или, напротив, устранение помех, нарушений, запретов и восстановление нормального «космического» (макро- и микро-) статуса этих элементов. Поскольку «связывание» (косвенно и «развязывание») касается всех существенных элементов макро- и микрокосма, нередко соотнесенных друг с другом и предполагающих единое происхождение и, следовательно, единую исходную субстанцию, а также предполагает образ орудия «связывания», т. е. веревку, нить, шнур, канат и т. п., то, видимо, напрашивается и более универсальная реконструкция образа подвижной связи, прикрепленной ко всем сакрально отмеченным элементам мира. Собственно, наличие этой связи и делает такие элементы сакральными, поскольку — в контексте образа мировой верви (ср. *Catena aurea*, *Sūtrātman* и т. п., тема, исследованная М. Элиаде) — эта подвижная связь соединяет элементы мира, средней космической зоны, Земли с верхней зоной, Небом, миром божественного. Разрыв связи — знак утраты сакральности, знак безблагодатности, неблагополучия, несчастья, беды, о которой, в частности, говорят и древние магические обряды «связывания-развязывания», известные с II тыс. до н. э. (хеттские, ведийские) до наших дней (ср. русские заговоры, «наузы» и т. п.). В свете этой общей концепции роли подвижной связи и того, чтó она связывает, можно высказать предположение, что технические, сугубо практического назначения конструкции, реализующие эту общую идею связи, не что иное, как сниженные, десакрализующиеся и в конце концов десакрализованные, чисто профанические варианты, возникшие как результат вырождения общей идеи сакральной связи. Можно еще добавить, что, поскольку сакральность, т. е. высшая форма отмеченности, самым непосредственным образом связана с возникновением знаковой функции и, в частности, наиболее концентрированных и глубинных форм знаковости (символы), неслучайной оказывается и связь слов, обозначающих самоё «подвижную связь» и ее объект (то, что она связывает), с обозначением знака. Примеров этого рода немало, но здесь достаточно ограничиться двумя, относящимися к словам, содержащим два указанных корня; ср., с о д н о й стороны, др.-инд. *sḗtu-* в значении пограничного з н а к а, различающего свое и чужое, а с д р у г о й, продолжения и.-е. **ling-* типа др.-инд. *liṅga-* 'знак, примета, признак', но и 'membrum virile', или русск. *лягáть(ся)* 'быть знаком, давать сигнал' в таких примерах, как *Флаг л я г а е т с я* (о ко-

лышащемся на ветре или специально размахиваемом полотнище на древке, жерди или веревке, ср. лит. *lìngė*); *Три раза фонарем л я г н у л: парус снимать*; *л я г н у т ь рукой* (т. е. махнуть ею, подавая знак, сигнал) и др., см. СРНГ 17, 254; иначе говоря, становление знака, возникновение сигнала происходит в силу «колыхающе-размахивающих» движений: то, что *лягáется*, скорее всего могло и обозначаться отглагольным существительным типа *ляга* (из праслав. **lęga*, точно соответствующим и др.-инд. *linga-* и прусск. *lingo* 'стремя'). Оба наиболее четко представленных в корне *ling-* семантических мотива — «раскачивание» (динамический аспект) и «изгиб» (статический аспект) — могут быть легко объединены в общем источнике, исходное значение которого — отклонение от нормы, стандарта, от того, что признается правильным. Этот зазор между нормой и отклонением (*ling-*) образует ту органично воспринимаемую зрением черту-примету, которая используется как знак.

В этом месте снова уместно вернуться к прусск. **lingasaytan*, сначала в рамках более широкого мифопоэтического контекста с оглядкой на этнографические данные, а потом с точки зрения «конско-всаднического» комплекса и его отражения в истории древних пруссов.

Синтагму **ling- & *sait-* (в отвлечении от темы стремени, подвижного, способного «раскачиваться» благодаря ремню, привязанному к нему и специфическим «лягающим» движениям ноги всадника, вставленной в стремя, ср. *Уж как едет Алеша не по-старому… Он л я г а е т с я на коне как худа ворона* // Печора и Зимний берег) можно трактовать двояко — и как «качающееся привязанное» (то, что привязано, или сама привязь, веревка и т. п.), и как «привязанное качается», т. е. атрибутивно или предикативно. Выше было показано, что эта синтагма могла употребляться не только в связи со стременем, но и в связи с колыбелью. Действительно, одна из возможных и этнографическими фактами хорошо подтверждаемых ситуаций — качание (лит. *lingúoti* или *sùpti*) привязанной (*pri-siẽti*, *pri-rìšti*) веревкой-привязью (*saĩtas*) к жерди (*lingỹnė*) колыбели (*lopšẽlis*, *lingỹnė*). Этот мотив, выраженный естественным образом средствами литовского словаря, обнаруживает свое ядро как бы продублированным — **ling- & *sait-*. Здесь важно обозначить главный из мотивов — качание колыбели или ребенка в колыбели. Он обнаруживается и во «взрослых» песнях (ср.: *Puodelis kaisti*, *kuodelis verpti*, *l o p i š ė l i s l i n g u o t i*. [*Jušk.* Dain. 1518 и др.]), и в «детских», особенно в колыбельных, так называемых «lopšinės»: *Aš tav pasūpėsiu*, *aš tav p a l i n g u o s i u* (Liet. liaud. dain. I, 50, № 12); — *Zuikis vaiką l i n g a v a*, *b e l i n g ū d a m s uššnūda* (Ibid. I, 68, № 62; ср. №№ 60, 63, 64, 67, 69, 70, 72 и др.); — *Čiučia liūlia vaiką*, *l o p i š e l i e laika*, *ėr v ė r v e l ė s sėdabrėnės*, *auksa l i n g y n e l ė* [Ibid. I, 58, № 33 (ср. *Catena aurea* и образ золотой люльки); ср. №№ 32, 34 и др.]. Осо-

бенно важен мотив качающейся жерди, к которой подвешена колыбель-зыбка — *lingȳnė* (ср. вост.-аукшт. и дзукск. *lingė*, жемайтск. *lingynė*, *lingotė*, занеманск. *liumpa*).

Идея к а ч а н и я как особого вида движения непосредственно связана с прусским названием стремени *lingo*, представляющим собою весьма оригинальное с семантической точки зрения образование, не совпадающее ни с лит. *balnãkilpė*, ни с лтш. *kāpslis*, ни с русск. *стре́мя* и сходными названиями в других славянских языках. Семантической мотивировкой этого прусского слова является обозначение движения особого вида, связанного с покачиванием, колыханием; ср. лит. *lingė̃ti* (*Brika l i n g a, žirgas žvengia*. LKŽ 7, 526, в связи с «конской» тематикой), *liñginti* (*Ko dar kaip senis l ì n g i n i?* 7, 527), *lingúoti*, *lìngti* (*Sviro, l i n g o kviečių varpos, žirgų kojos daužė*. 7, 528); лтш. *līguõt* 'качать, покачивать(ся), колыхать(ся), колебать(ся)' и т. п., *līgât*, ср. *ļeñgât* 'шататься', *ļuôgât*, *ļuôdzīt* и др. (ME 2, 483, 484, 536, 546; EH 748, 770, 775 и т. п.; наконец, ср. *liñgât*, *linguôt* 'укачиваться, убаюкиваться' и т. п. ME 2, 472: из куршского или литовского, ср. Dambe Dial. leks. 2, 1986, 110); слав. **lęgati* (*sę*), ср. русск. *ляга́ться* 'двигать взад и вперед, сучить (ногами)'; 'качаться, колыхаться' [ср. также др.-инд. *liṅgati* 'ходить' (нестандартным образом?), отмеченное только в «Dhātupāṭha», при *liṅgika-*, *liṅgita-*, словах, обозначающих хромоту]. Внутренняя форма прусского слова для стремени как раз и ориентирована на подобное характерное движение: стремя-*lingo* выступает как своего рода к а ч а л к а, с помощью которой, в частности, всадник может неправильными («лягающимися») движениями добиться правильного («нелягающегося») хода коня, ср. *взять лошадь в стремя*, *дать шенкеля лошади* [из нем. *Schenkel* 'ляжка, бедро' при русск. *ля́га* 'ляжка' < **lęg-* : *ляга́ть*(*ся*)]; ср. *ляга́ч*, о коне, жеребенке, который сильно лягается. Вместе с тем нужно помнить, что и балт. *ling-* и слав. **lęg-* (как и реконструируемое и.-е. **leng-*, см. *Pok.* 1, 676) передают еще и такие значения, как 'сгибать', 'изгибать, выгибать, гнуть' и т. п., ср. лит. *lingúoti* (*Vėjužis pūtė, rūtelės l i n g a v o*. Rėza Dain. 173; *Nusiėmė kepurę ir kloniojasi, l i n g u o j a ir l i n g u o j a* и др. LKŽ 7, 529) или словин.-помор. *lą̃gãc* 'сгибать, искривлять' и т. п., а также примеры фиксации топографически изогнутых или прогнутых по вертикали урочищ, ср. лит. *léngė* 'углубление' и др., русск. *ля́га* 'лощина', 'впадина'; 'болото' и т. п. Разумеется, прусск. *lingo* могло бы мотивироваться и идеей изгиба, предполагаемого и самой формой стремени и особенно «гибкой» связи, петли (ср. лит. *balnãkilpė* 'стремя', где *kilpa* 'петля'). Как бы то ни было (и независимо от бесспорно единого источника *ling-* 'изгибать' и *ling-* 'колыхать', ср. выше *rūtelės lingavo* под воздействием ветра, т. е. равно колышутся и изгибаются), в данном случае существенно подчеркнуть неразрывную связь прусск. *lingo* 'стремя' с лит. *lìngė* 'гибкая жердь для подвеши-

вания к ней колыбели'; 'изгиб' [(*Lingių*) *lingėm eina kelias pagal Nemunėlį*. 7, 526]; лтш. *liñga* 'праща', 'петля' (*viņš meta akmeni ar lingu*. Mancel., хотя ME 2, 471, вслед за Thomsen Berör. 1891, 266, предлагает объяснение из ливск. *līñga* или эст. *liñg* 'праща').

Связь прусского названия стремени (*lingo*) и литовского обозначения колыбели (или жерди, к которой она подвешивается, — *lingỹnė*), свидетельствуемая языковыми данными, находит поддержку и в конструктивном сходстве (если не подобии) этих предметов. В обоих случаях речь идет о единой, по сути дела, колеблющейся конструкции, опора которой является «несущей» и играющей главную роль, а привязь, веревка, петля, позволяя колебаться «несущей» опоре, вместе с тем ограничивают возможность амплитуды и во всяком случае гарантируют удержание ее от катастрофического для нее движения — срыва с привязи.

Литовское обозначение стремени, построенное как кеннинг (*balnãkilpė*, букв. — 'седла петля', или *bal̃no kìlpa*), весьма напоминает прусское название стременного ремня или привязи — **lingasaytan*, букв. — 'стремени привязь' (причем стремя-*lingo* семантически мотивировано как «качающееся»), с характерной, впрочем, рокировкой — в прусском названии стремени простое слово, а стременного ремня — сложное, в литовском же слово для стремени сложное.

Этнографические описания устройства архаической крестьянской колыбели (люльки) дают картину, напоминающую конструкцию стремени, — та же раскачивающаяся опора (к *люлька* ср. обычный в литовских колыбельных песнях припев *liūlia*, *liūlia* или *liuliai*, *liuliai* и т. п.) как центр конструкции и привязь, веревка, петля, с помощью которой осуществляется само качание люльки-колыбели («*Lopšys supamas, traukant aukštyn ir žemyn ranka arba įsistojus koja į prie jo šono pritvirtinos virvelės — apivaros — kilpą*». Liet. etnogr. bruož. 1964, 453). Рисунки, изображающие такие колыбельные конструкции (ср. там же рис. 245, 1—6), и описательный комментарий к ним не только в очень высокой степени подтверждают эту параллель между стременем и колыбелью с точки зрения их конструктивных свойств, но и отсылают к другим ситуациям и образам, которые обнаруживают то же устройство.

Говоря в общем, в данном случае имеется в виду образ некоего мифологического персонажа, бога-первогероя, висящего и/или раскачивающегося на ветвях мирового древа и рождающегося к мудрости, обретающего ее (ср. жердь как вырожденный вариант мирового древа, а младенец в колыбели как профанический вариант «рождающегося», проходящего через инициацию божественного персонажа). Конкретно же уместно обратить внимание на эддический мотив бога Óдина на дереве Иггдрасиле, «мировом ясене» (*Asc veit ec standa, heitir Yggdrasill*. Vǫlospá 19 'Ясень, знаю я, стоит, называется Игг-

драсиль'). При всех интерпретациях этого названия («лошадь бога Игга», т. е. виселица, и т. п., см. *de Vries*. Altnord. EWb. 81, 676—677) бесспорным остается уподобление дерева коню, обозначаемому «поэтическим» словом *drasill* (ср. *drǫsull*, конское имя) не вполне ясной этимологии. Мотив висения на мировом древе (Óдин сам пронзил себя копьем и сам повесился на Иггдрасиле) с целью обретения знания рун обозначен в «Старшей Эдде» (Hávamál 138):

Veit ec, at ec hecc vindgameiði á
mætr allar nío
geiri undaðr oc gefinn Óðni
siálfr siálfom mér
á þeim meiði, er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

(«Знаю я, что я висел на кривом дереве / ночей все девять, / копьем пронзенный и отданный Óдину, / сам самому себе, / на том дереве, о котором никто не знает, / от каких корней оно растет»; ср. также мотивы созревания, умножения знания — *Þá nam ec frœvaz oc fróðr vera / oc vaxa oc vel hafaz.* Hávamál 141). Мотив висения (*hecc*) на мировом древе характерен сам по себе и с высокой степенью вероятности предполагает мотив раскачивания в ветвях дерева (ср. мотив «трепетания» Иггдрасиля — *Scelfr Yggdrasils ascr standandi.* Vǫlospá 47). Более того, традиционно *vindga-meiðr* связывают с **vindugr* 'ветреный' (*vind-*) и понимают как «Windiger (dem Winde ausgesetzter oder vom Winde bewegter) Balken», виселицу с раскачивающимся телом. Это описание, бесспорно представляющее отражение шаманского обряда (см. *A. G. van Hamel*. Óðinn hanging on the tree // Acta philol. scand. 7, 1932, 260—288; *F. Ström*. Den döendes makt och Odin i trädet // Göteborgs högskolas årsskrift 53, 1947, 1—91 и др.), заставляет вспомнить многочисленные типологические параллели из шаманской практики, когда шаман забирается на дерево, привязывает себя к нему, к его раскачивающимся ветвям и проводит там длительное время, приобретая мудрость и опыт (иногда совершенно определенно указывается, что шаман находится в люльке, подвешенной к ветвям). Наконец, эпитеты Одина в «Младшей Эдде» многократно подчеркивают мотив висения (*galga valdr* 'виселицы властитель', *galga farmr* 'виселицы груз', *hangagoð* 'висящий бог', *hangatýr*, тж.) и специально раскачивания, ср. *Váfuðr* 'качающийся' (ср. *Biflindi* 'дрожащий', а также о «качающем копье Гунгнир» — *Gungnis váfuðr*).

Из уподобления Иггдрасиля коню следует, что Óдин может трактоваться не только как висящий на дереве (соответственно — повешенный на виселице), но и как всадник на коне, с которым он связан (или даже, возможно, привязан к стремени коня-дерева). Во всяком случае эддическая поэзия со-

здала здесь удивительно емкий контекст, который отсылает к сближающимся почти до отождествления — в логической реконструкции идеи — образам, колыбели и стремени как «раскачивающихся» частей конструкции, несущей на себе главного персонажа-героя. [Этнографические описания архаичных разновидностей колыбели — полотняных и особенно сплетенных (лит. *pintiniai lopšiai*) из прутьев, еловых корней, ореховых лучин (дощатые колыбели появились позже) — актуализируют и структуру материала, из которого изготовляется колыбель: он тесно или более разреженно, с ячеями, как в сети, связан по «сетевому» принципу; ткань относится к первому случаю (ср. **tъk-ati* : **sъ-tъk-ati*), плетенка — ко второму; ср. Liet. etnogr. bruož. 452—455 и др.)]. И еще одно замечание в связи с мотивом Иггдрасиля как коня Óдина: он реконструируется далеко не только по этимологическим соображениям. Достаточно напомнить, что и другой германский вариант мирового древа, «великий столб» древних саксов *Irminsul*, рассматривался как средство сообщения с загробным миром. Имя прорицательницы Вёльвы (*Vǫlva*), связанной с Óдином тем, что она вещает ему по его просьбе о прошлом и будущем, связано с др.-исл. *vǫlr* 'жезл' (ср. Hávamál 78, 148). С помощью этого жезла вёльвы колдовали, на нем же они могли ездить верхом, как на коне.

Балтийские и славянские факты доставляют целый ряд подтверждений сказанному до сих пор, иногда дополнительно проясняя отдельные детали. Так, не случайным оказывается совпадение предиката и для всадника на коне, и для ребенка в люльке, причем этот предикат кодируется тем же элементом **ling-*, который отражен и в названии стремени, и в названии люльки. Ср., наряду с уже приводившимся *Он лягается на коне, как худа ворона*, такой пример, как *Матка повалит в зыбку, ... ребенок лягается в зыбке* (СРНГ 17, 254: арханг.). Мотив раскачивания-колыхания, передаваемый тем же языковым элементом, чрезвычайно существен в латышском празднике «Лиго» и подтверждается многими текстами (*līgo dziesmas*), ср. лтш. *līgot*(*ies*) 'колыхать(ся)', 'покачивать(ся)', но и *līgot* 'петь песни лиго' (покачиваясь), *dziedāt līgo dziesmas* и т. п. Отмеченное выше «знаковое» употребление корня **ling-* (при *lingo* 'стремя') отсылает к сходному употреблению названия стремени и в славянских языках, ср. русск. *стрéмя* и знаковый характер акта «вступления в стремя», нечто вроде посвящения во всадническое сословие. Но если **ling-* обозначает знаковость в ее динамическом проявлении, то слав. **strьmēti* скорее ориентируется на статический аспект знаковости, ср. словен. *strmę́ti* 'возвышаться', чеш. *strměti*, тж., слвц. *strmieť*, польск. *trzmić* 'торчать', т. е. 'выдаваться', и т. п.; впрочем, статичность в данном случае может не противоречить направленности действия (ср. русск. *стреми́ться*, *стремлéние*, *устремля́ться* и др.). Космологические ассоциации и употребления в связи с темой стремени и колыбели также могут быть подкреплены другими

фактами, но здесь достаточно указать один из важнейших. Лит. *bal̃nas* 'седло', через которое строится определение стремени — *balnãkilpė* 'стремя' как 'седла петля', — учитывая более архаичные формы этого слова (ср. *balgnas* у Бреткунаса, у которого это слово — прутенизм, ср. прусск. *balgnan*, *balgninix*) или родственно с ним связанные [ср. лит. *balžiena*(*s*) 'поперечина', у саней, бороны и т. п., ср. прусск. *balsinis*, *pobalso*, русск. *бóлозéнь*, *бóлознó* и т. д., из и.-е. **bhelg'h*-], также предполагает более значимую, ритуально-мифологически и поэтически отмеченную основу, о которой можно судить по вед. *bráhman* (: *brahmán*), обозначающему некий вариант универсальной конструкции-организации, опоры, близкой по функции и структуре мировому древу (Пробл. ист. яз. Инд. 1974, 20—74), причем слово *bráhman*, как и *brahmán* (как бы персонификация той же идеи), этимологически связано с упомянутыми балтийскими и славянскими словами. Еще один круг фактов связан с прусск. *-saytan* в **lingasaytan*, лит. *saĩtas*, лтш. *saĩte* и под. и с продолжением намеченной выше конструктивной параллели между стременем и колыбелью. В этом контексте можно напомнить, что подвесные колыбели («hängende Wiegen») восточных славян, а они пользовались только ими (см. *Zelenin*. Russ. Volksk. 1927, 300—302, см. рис. 230, 231), среди других типов могли иметь короб, сплетенный из ивовых прутьев; основание же колыбели-зыбки изготовлялось из переплетенных между собою тонких бечевок с относительно крупными ячеями, т. е. фактически из сети (*сѣть* < **setь* < **soi-t-*: прусск. *-saytan*, вост.-балт. *sai-t-*). Таким образом, и для этой ситуации — по крайней мере теоретически — мог бы быть восстановлен почти тот же контекст, что был отмечен для прусского *ling-* & *sait-* и литовского *ling-* & *sait-*, в первом случае применительно к стремени, во втором — к колыбели, а именно *ляг-* & *сётъ* (**lęg-* & **sětь* < **ling-* & **soit-*), о раскачиваемой [*лягáть*(*ся*)] зыбке-сетке (*сеть*), привязанной веревкой с петлей (ср. петлю стремени, лит. *kìlpa*) к деревянной конструкции-раме. При всех этих сходствах нужно отметить: то, что для восточнобалтийского или русского восстанавливается по частям, на основании фрагментов текста, описания реалий и других соображений, в прусском выражено одним цельнооформленным сложным словом — **lingasaytan*. И это, вероятно, еще один аргумент в пользу особой престижности «конско-всаднического» комплекса у пруссов и связанного с этим развития «конской» терминологии и фразеологии, мифологии и обрядности, о чем см. в другом месте. Наконец, для более глубокого понимания указанного прусского слова и лежащей в его основе двучленной синтагмы **ling-* & **sait-* уместно высказать еще одно предположение. Судя по этимологии и отдельным данным, относящимся к снаряжению коня и семантике его частей, смысловая мотивировка *saytan* связана не только и, может быть, не столько с тем, что эта часть соединена с *lingo*, стременем, сколь-

ко с внутренней характеристикой этой детали. Нужно полагать, что *saytan* представляло собой «с о с т а в н о й» тип несущей связи — шнур, полоса, ремень и т. п. скорее всего были многоэлементны и характеризовались или с п л е т е н и е м составляющих их частей, или сочетанием их по «цепочному» принципу. Такая «составность», согласно мифопоэтическим представлениям, подчеркивала идею с и л ы (праслав. **sila* родственно прусск. *seilin*, лит. *síela* 'душа', *siẽti* 'связывать' и т. п.), крепости, неразрывности, и веревка (ср. русск. *сило́* и под.) была их символом и практической реализацией. Разъединение-расчленение составного целого, наоборот, трактуется как уменьшение силы, ее деградация, хотя эти «высвобожденные» силы целого могли вступать в новые синтезы, с новым возрастанием силы-крепости. В этом контексте и стремя (*ling-*), и то, к чему оно прикреплено (*sait-*), элементы не только словаря профанических вещей. Они принадлежат и той системе ценностей, которая еще хранит отсвет сакральной отмеченности. То же самое можно, с известными ограничениями и поправками, сказать не только о конском стремени и люльке-колыбели младенца, но и о других конструктивно близких образах и вещах — захоронениях в мешках или «люльках», подвешиваемых на дерево (особенно детей), древе-символе с висящим на нем отмеченном персонаже, виселице с повешенным, качелях, весах, праще, петле, маятнике, конструкции с преимущественно знаковой функцией (флаг, хоругвь, бунчук и т. п.), membrum virile в определенном состоянии [ср. др.-инд. *liṅga-* в этом значении и специализированное значение русск. *ляга́ться*; ср. эротическую символику качелей (*ling-*), «качающихся» танцев (ср. «лиго»), самого глагола *кача́ть* и подобных ему] и т. п. В большинстве этих примеров лежащая в их основе «конструкция» предполагает «несущую» опору с «несомым» ею; подвижную связь опоры; надежность, проявляющуюся в том, что опора может двигаться («качаться») в определенных пределах, но никогда не теряет своей «привязки»; высшую ценность того, что находится на «опоре», носителя некоей возрастающей силы, сакральности, знаковой отмеченности, с т р е м я щ е й с я (: *стре́мя*) к своему максимуму. Соединение «конструктивного» подобия с параллелизмом смыслов и функций исключает случайность в приведенных здесь совпадениях и отсылает к высокому и единому образцу, лежащему в основе всего этого «вещно-о́бразного» многообразия.

1991

DIE URSPRÜNGE DER INDOEUROPÄISCHEN POETIK*

Dem Andenken Konstantin Petrovič Bogatyrevs

Die, so ihn leben sahen, wußten nicht,
wie sehr er Eines war mit allem diesen;
denn Dieses: diese Tiefen, diese Wiesen
und diese Wasser w a r e n sein Gesicht.

O sein Gesicht war diese ganze Weite
[...]

(*Rainer Maria Rilke*. Der Tod des Dichters, V, 6—10)

1.

Wenn im folgenden von einer „indoeuropäischen Poetik" die Rede ist, so ist damit einmal das System poetischer Elemente gemeint, das man aufgrund der Erforschung von Einzelpoetiken, der vedischen, der altgriechischen, der germanischen, der baltischen Poetik usw., rekonstruieren und auf einen relativ frühen, unter Vorbehalten „gemeinindoeuropäisch" zu nennenden Zustand beziehen kann, zum andern der Niederschlag eben dieser „gemeinindoeuropäischen" Poetik in poetischen Kunstwerken, die innerhalb der einzelsprachlichen Traditionen geschaffen wurden, den Veden, dem *Awesta*, dem *Bundahišn,* dem altgriechischen Epos und der frühgriechischen Lyrik, der *Edda*, der baltischen und slavischen Volkspoesie

* Deutsche Fassung eines russischen Originalbeitrags, übersetzt von Peter L. W. Koch, unter fachlicher Beratung von Joachim-Friedrich Sprockhoff; Schlußredaktion: Renate Lachmann (Abschnitt 5—9) und Karl Maurer (Abschnitt 1—4).

usw. Beide Aspekte sind natürlich nicht nur miteinander verknüpft, sie erhellen sich gegenseitig, die Neuerungen im letztern Bereich lassen die Archaismen im erstern erkennen und umgekehrt.

Um eine möglichst große Homogenität der Untersuchung und ihrer Ergebnisse zu gewährleisten, wird hier den Gegebenheiten der altindischen — eigentlich: vedischen — Tradition vorrangige Aufmerksamkeit zuteil. Ihre Altertümlichkeit, die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit der Textüberlieferung, das große Volumen und die gattungsmäßige Vielfalt der erhaltenen Texte lassen den Versuch einer Rekonstruktion der indoeuropäischen Poetik gerade auf der Grundlage des altindischen Materials als gerechtfertigt erscheinen. Ähnlich wie einst das Bekanntwerden dieses Materials der Hauptstimulus für die Erarbeitung einer historisch-vergleichenden Grammatik der indoeuropäischen Sprachen und einer historisch-vergleichenden indoeuropäischen Mythologie war, so kann auch die Erforschung der altindischen Poetik Licht auf viele Besonderheiten der gemeinindoeuropäischen Poetik sowie auf die Eigenart ihrer jeweiligen Weiterentwicklung in den späteren, einzelsprachlichen Traditionen werfen.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß aus der unbestrittenen Zugehörigkeit der altindischen Sprache zur indoeuropäischen Sprachfamilie noch keineswegs folgt, daß Institutionen, die sich in den Texten in altindischer Sprache artikulieren, darum auch indoeuropäischen Ursprungs sein müssen. Der indoeuropäische Ursprung der altindischen Poetik läßt sich jedoch heute beweisen, sowohl aufgrund der Ergebnisse der Indoeuropäistik im weitesten Sinne des Wortes, der historisch-vergleichenden Grammatik der indoeuropäischen Sprachen und der Wissenschaft von den indoeuropäischen Altertümern (der ‚indogermanischen Altertumswissenschaft‘), als auch aufgrund einer Vielzahl von Forschungen zu den altindischen, in erster Linie: den vedischen Texten.

In unserm Zusammenhang ist der Wandel besonders signifikant, der sich in der Indoeuropäistik innerhalb der letzten 70—80 Jahre vollzogen hat.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Auffassung von Antoine Meillet vorherrschend, die sich gegen die Hypostasierung einer indoeuropäischen ‚Ursprache‘, wie sie die konkreten Erfolge der indoeuropäischen Sprachwissenschaft nahezulegen schienen, und gegen die Versuche einer mechanischen, zwangsläufigen Rückführung einer empirischen Vielfalt auf eine theoretisch denkbare Einheit richtete. Meillet betonte — im Gegensatz zu August Schleicher und zum Teil auch zu den Junggrammatikern — die Dialektvielfalt der indoeuropäischen Sprache und wollte als einzige linguistische Realität das System der Entsprechungen zwischen den Befunden der einzelnen indoeuropäischen Sprachen anerkennen [1]. Jenes System der Entsprechungen selbst verstand er eher als theoretisches Konstrukt denn als Niederschlag einer rekonstruierbaren einstigen wirklichen Einheit.

Der Impetus der heutigen Indoeuropäistik geht im wesentlichen in die entgegengesetzte Richtung: Man betont gerade die Realität einer gemeinsamen Quelle der indoeuropäischen Sprachen (einer ‚indoeuropäischen Ursprache' oder einer anderen derartigen Ausgangssprache) und die Möglichkeit, diese gemeinsame Ursprungssprache in vielen wesentlichen und aufschlußreichen Elementen zu rekonstruieren, und dies obwohl die Forschung heute in nicht wenigen Fragen — z. B. bezüglich des Bestands und der Formen der indoeuropäischen Nominal- und Verbalparadigmata — wesentlich weiter von gesicherten Erkenntnissen entfernt ist, als die Junggrammatiker oder selbst Meillet zu sein glaubten. Die optimistische Einstellung der heutigen Indoeuropäistik ist darin begründet, daß in verschiedenen indoeuropäischen einzelsprachlichen Traditionen genetisch miteinander verbundene Texte entdeckt worden sind. Die Übereinstimmungen dieser Texte können nun sicher nicht als automatische Folge der Tatsache betrachtet werden, daß sie in verwandten Sprachen abgefaßt sind; die beobachtbaren Parallelen begegnen auch in einem gewissen Umfang unabhängig von den Entsprechungen im Sprachsystem, so daß nur eine mögliche Erklärung bleibt: daß jene Texte verschiedene Manifestationen (Transformationen) eines einzigen — zumindest theoretisch rekonstruierbaren — Textes darstellen.

Wenn man berücksichtigt, daß diese genetisch verbundenen Texte innerhalb jeder einzelsprachlichen Tradition zu den chronologisch ältesten und den archaischsten (was nicht dasselbe ist) gehören und daß im Lauf der Geschichte die eigentlichen sprachlichen Ähnlichkeiten zwischen den indoeuropäischen Sprachen immer weniger zahlreich werden und immer mehr verblassen, so muß man die Hypothese einer späteren Konvergenz ursprünglich verschiedener Texte dank der Verwandtschaft der Sprachen von vornherein ausschließen. Ein solcher durch Konvergenz entstandener, im Inhalt übereinstimmender Text ist natürlich denkbar; aber er könnte niemals in der Form durch von ihrem Ursprung her ähnliche Sprachelemente ausgedrückt sein. Diese Klärung ist insofern sehr wichtig, als sie die Zweifel gerade hinsichtlich des ursprünglichen, sozusagen: ‚ursprachlichen' Charakters der zu rekonstruierenden Texte zerstreut und erlaubt, von zwei unbestreitbaren Tatsachen, der Existenz der gemeinsamen einheitlichen Sprache und der in dieser Sprache abgefaßten Texte, zur Postulierung einer dritten Größe, eines realen ‚Benutzers' dieser Texte in der gemeinindoeuropäischen Sprache, überzugehen. Das aber heißt, die Frage nach einer ganz realen, mit den anderen großen Kulturen desselben Zeitraums, des 4.—2. Jahrtausends v. u. Z., vergleichbaren altindoeuropäischen Kultur zu stellen.

Die Quellen unseres Wissens über die altindoeuropäische Kultur unterscheiden sich allerdings wesentlich von den Quellen, die sich auf die großen Kulturen des Nahen Ostens beziehen, unabhängig davon, ob diese nun namenlos wie die jungsteinzeitlichen Kulturen von Çatal-Hüyük oder Jericho oder historisch faßbar

sind wie die Kulturen Ägyptens, des Zweistromlands, des Iran, des Hethiterreichs usw. Für alle diese Kulturen ist charakteristisch, daß ihre materiellen Überreste am Anfang unserer Kenntnis stehen, und streng genommen reichen diese archäologischen Zeugnisse jeweils auch schon aus, um auf die Existenz der entsprechenden Kultur schließen zu können. Die Entdeckung von Texten, ihre Dechiffrierung und die häufig damit einhergehende Bestimmung der Sprache, in der die zu dechiffrierenden Texte geschrieben sind, sowie die daraus folgende Vertiefung der Kentnisse über die betreffende Kultur erweitern unsern Informationsstand noch einmal erheblich, ändern aber nichts mehr am Wesen der Sache, da man eben schon vorher wußte, daß jene Kultur in der Vergangenheit existiert hatte. Im Falle der indoeuropäischen Kultur verhält sich alles ganz anders. Hier gilt wirklich: „Am Anfang war das Wort." Die verschiedenen Manifestationen dieses ‚Wortes' wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts gefunden und miteinander verglichen — von Franz Bopp, Rasmus Rask, August F. Pott und andern —, und zwar gerade in jenen Jahren, als Jean-François Champollion, Georg Friedrich Grotefend und Henry C. Rawlinson in das Geheimnis der Schriften der großen nahöstlichen Kulturen eindrangen und die ersten Texte zu dechiffrieren begannen. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts haben sich die Indoeuropäisten — als erster Schleicher — an die Aufgabe herangewagt, aus den verschiedenen Manifestationen des Wortes das Wort selbst zu rekonstruieren. Es entstand das Wort als solches, losgelöst von allen äußeren Beziehungen. Es war weder bekannt, von wem es ausgesprochen wurde, noch wo und wann es lebte. Nicht zufällig hat sich die Wissenschaft von den indoeuropäischen Altertümern erst herausgebildet, nachdem der Begriff der „indoeuropäischen Ursprache" bereits postuliert worden war, und ebensowenig zufällig gingen alle führenden Spezialisten für indoeuropäische Altertümer (Adalbert Kuhn, Adolphe Pictet, Otto Schrader, Hermann Hirt, Sigmund Feist, Alfons Nehring u. a.) in ihren Schlußfolgerungen immer von der Sprache und nur von der Sprache aus. Sogar wenn es um die Erforschung der materiellen Lebensbedingungen der Indoeuropäer ging, um Landschaftsform, Flora, Fauna, Formen der wirtschaftlichen Tätigkeit usw., diente als Quelle immer das Wort. Man darf nicht vergessen, daß eben die Sprache uns berechtigt, von einer indoeuropäischen Gemeinschaft — als linguistischem Begriff — zu sprechen, und daß sie auch das grundlegende (und in bestimmten Fällen das praktisch einzige) Instrument ist, das uns erlaubt, aus dem sprachlichen in den kulturhistorischen Bereich, zu den konkreten Indizien der tatsächlichen Existenz einer indoeuropäischen Kultur vorzustoßen. Die Effektivität der Archäologie in der Rekonstruktion der Elemente der indoeuropäischen Kultur läßt sich, ungeachtet ihrer realen Erfolge[2] (von ihren nicht selten unbegründeten Prätentionen ganz zu schweigen), nicht entfernt mit derjenigen der Sprachwissenschaft vergleichen (und dasselbe gilt für jede andere Disziplin). Und es ist wiederum kaum ein Zufall, wenn die

indoeuropäische Archäologie in dem Augenblick entstanden ist, in dem die Indoeuropäistik die grundlegenden Kategorien des altindoeuropäischen Weltmodells — im Bereich der Kosmologie, von Makrokosmos und Mikrokosmos, von Mensch und Welt, d. h. der Sphäre des ‚Natürlichen', wie im Bereich des zwischenmenschlichen Lebens, der Wirtschaftsformen, des Verwandtschaftssystems, der gesellschaftlichen Strukturen, der Machtausübung, der Rechtspflege, der Religion, d. h. der Sphäre der ‚Kultur' — in ihrem sprachlichen Ausdruck bestimmt hat [3] und an das Problem der Rekonstruktion der alten Texte als eines realen Bestands herangegangen ist [4].

Die unterschiedliche Quellenlage bestimmt auch die unterschiedlichen Strategien bei der Erforschung der indoeuropäischen und der nahöstlichen Kulturen. In dem letzteren Fall geht es jeweils um bestimmte Gegenstände (ein Gebäude, ein Gerät, ein Werkzeug, ein Schmuckstück usw.) und ihre Benennungen, wobei zwei Extremfälle der Trennung von Sache und Wort, von Bezeichnetem und Bezeichnendem möglich sind: daß wir einen Gegenstand haben, den wir nicht benennen können, oder ein Wort, dessen gegenständliche Bedeutung wir nicht kennen (diese letztere Situation tritt beim nahöstlichen Kulturkreis sogar sehr häufig auf). Im Fall der indoeuropäischen Kultur ist die Situation eine prinzipiell andere [5]: Der Forscher hat es nicht mit Gegenständen und ihren Benennungen zu tun; seine Aufmerksamkeit ist ausschließlich auf die Sprache, das Wort gerichtet; ihn interessiert die sprachliche Bedeutung, das Signifikat, nicht die referentielle Bedeutung, das Denotat. Emile Benveniste hat in seinem Buch *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) die Vorteile eines solchen Ansatzes dargelegt: Durch die Erforschung der Form und der Bedeutung eines gegebenen Wortes, seiner möglichen (insbesondere: phraseologischen) Kontexte und Oppositionen und schließlich durch den Vergleich mit verwandten Wörtern in anderen Sprachen wird der kulturhistorische Zusammenhang wiederhergestellt, in dem sich das Wort einst als Terminus konstituierte. Benveniste bemüht sich — oft auf Umwegen —, die indoeuropäischen lexikalischen Systeme, die im Laufe der weiteren Evolution zerfallen sind, soweit wie möglich zu rekonstruieren und auch den Prozeß der Neugliederung des Lexikons und der Bedeutungsverschiebung zu erhellen. Dabei ist die Hauptaufgabe, die unterschiedlichen, auch die sondersprachlichen Wortbedeutungen auf das Prinzip zurückzuführen, das als ursprüngliche semantische Motivierung des Wortes zugrundeliegt. Die Konzentration auf die sprachliche Bedeutung erlaubt eine klare und zusammenhängende Darstellung; die Ergebnisse der linguistischen Rekonstruktion und die Reichweite des Verfahrens werden genau überprüfbar; und, da die Erschließung der sprachlichen Bedeutung die Verbindung von Systemanalyse und Diachronie voraussetzt, gewinnt, wie Benveniste konstatiert, die chronologische Betrachtungsweise eine erklärende Funktion [6]. Eine solche Methode, die ganz von der Sprache ausgeht,

muß somit als die sinnvollste und perspektivenreichste in all den Fällen gelten, wo vor allem die Sprache und die Strukturen oberhalb der Sprache, wie sie sich in den Zeichensystemen des Mythos, der Poesie, des Rechts usw. artikulieren, bekannt sind und Zeugnisse auf den Ebenen unterhalb der Sprache in Gestalt von Ergebnissen archäologischer Ausgrabungen fehlen.

Ein entsprechendes Vorgehen wird vollends unvermeidlich, wenn es um die Rekonstruktion indoeuropäischer poetischer Texte und — in einem weiteren Schritt — um die Rekonstruktion der ihnen zugrundeliegenden Poetik, d. h. um das Inventar von ideellen Prinzipien und technischen Regeln geht, nach denen die jeweiligen poetischen Texte verfaßt sind. Aber hier spricht noch anderes für die sprachorientierte Untersuchungsmethode. Vor allem kann die Poesie selbst als eine auf besondere Weise organisierte Sprache betrachtet werden. Dies ist etwa die Auffassung Roman Jakobsons: Die poetische Funktion der Sprache kommt nach ihm zustande, wo immer die Aufmerksamkeit auf die Mitteilung (message) um ihrer selbst willen gerichtet ist; sie manifestiert sich in der Projektion des Äquivalenzprinzips von der Selektionsachse auf die Kombinationsachse[7]. Die frühen Dichter und die Verfasser der alten Poetiken — etwa der altindischen und der mittelirischen Poetiken — bezeugen wiederholt, daß die Poesie als in der Sprache verwurzelt und als eine Sprache sui generis aufgefaßt wurde, ja jene archaischen Poetiken verdanken ihr Entstehen überhaupt der Tatsache, daß das Bewußtsein der Herkunft der Dichtung aus Ritus und Sprache allmählich verlorenging. Es ist charakteristisch, daß die berühmte Definition der Poesie von Bhāmaha (7./8. Jahrhundert n. u. Z.), die eine so große Rolle in der Entwicklung der altindischen Poetik spielte, sich gerade auf die Sprache beruft: „Laut und Sinn in Vereinigung [miteinander], das ist Poesie.“[8] P. A. Grincer schreibt hierzu:

> Die grundlegenden Kategorien der Sanskrit-Poetik [...] gehen also letztlich direkt auf das linguistische Konzept von Wortform und Wortbedeutung zurück und erhalten nur durch dieses und dank diesem Konzept ihren Sinn und ihre Rechtfertigung. Die Geschichte der Sanskrit-Poetik kann man von unserem Standpunkt aus als eine Serie von Versuchen ansehen, eine Ebene der sprachlichen Bedeutung zu bestimmen, die als poetisch zu gelten hätte. Wenn diese Ebene für Bhāmaha durch die rhetorischen Figuren, für Vāmana durch die an gewissen ‚Wert‘ vorstellungen orientierten Wortverbindungen, d. h. durch den Stil bezeichnet war, so nahm Ānandavardhana eine Ebene der Suggestion eines verborgenen Sinns, des dhvani, an, und Viśvanātha sah diese Ebene der Suggestion eines verborgenen Sinns wiederum ausschließlich durch den Aspekt des rasa ** determiniert. Mit anderen Worten, die altindischen Theoretiker unterstellten einmütig, daß sich die poetische Funktion der Sprache in einer besonderen Struktur der sprachlichen Mitteilung manifestiert, wobei sich

** Etwa: „Grundstimmung“ (Anm. d. Red.).

allerdings Bhāmaha und Vāmana damit begnügten, dieser Strukturiertheit einen absoluten Wert zuzuerkennen, während Ānandavardhana und Viśvanātha sie in Verbindung zum Inhalt der Mitteilung oder zu deren emotionaler Wirkung brachten. Nur eine solche Auffassung erklärt, warum sich bei allen Differenzen die Definition von Bhāmaha behauptet hat: Poesie ist Sprache. Und so erklärt sich auch, daß fast jede Poetik mit der Lobpreisung der Kraft und der Möglichkeiten der menschlichen Rede begann. [9]

Aus der These „Poesie ist Sprache", wie Bhāmahas Definition häufig zitiert wird, kann man nun offenbar folgern, daß die Elemente der Sprache auf die eine oder andere Weise auch als Elemente der Poesie verstanden werden können. In der Tat ist die poetische Technik, insofern sie auf der Hervorhebung lautlicher Merkmale (Alliteration, Assonanz, Anagramm usw.), morphologischer Elemente (grammatischer Parallelismus, Formenstilistik), syntaktischer Konstruktionen (syntaktischer Parallelismus), von Wortspielen (Synonymie, Antonymie, Homonymie usw.) basiert, zwangsläufig abhängig von rein sprachlichen Operationen. Und die Elemente der Sprache erweisen sich als potentielles ‚poetisches' Material gerade dadurch, daß sie in der praktischen Sprachverwendung in der Regel n i c h t ‚aktualisiert' werden, nicht in zusätzlichen Funktionen auftreten, keine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen (und folglich auch keine metasprachlichen Eigenschaften besitzen). In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß die Autoren der altindischen Poetiken die Poetik in deutlicher innerer Abhängigkeit von der G r a m m a t i k sehen; diese ist gleichsam das Fundament der Wissenschaften im allgemeinen und der Poetik im besonderen. Die Grammatik ihrerseits ist im alten Indien (wie noch auszuführen ist) aus frühen vedologischen Spekulationen entstanden, die zum Ziel hatten, die ‚Bewahrung' der Veden sicherzustellen (darüber unterrichtet uns schon Patañjali im *Mahābhāṣya* [2. Jahrhundert v. u. Z.?]. Dieses Ziel wurde tatsächlich erreicht: Der Text der Veden blieb erhalten, obwohl sie über lange Zeit außerhalb schriftlicher Überlieferung standen und sich zuletzt sogar gegen die im letzten Jahrtausend v. u. Z. aufkommende Schrifttradition durchsetzen mußten. Die Überlieferung der Veden überrascht durch eine Vollständigkeit und Authentizität, für die es in der Geschichte der Menschheit nicht einmal entfernte Analogien gibt. Die Grammatik entstand als ein sprachlicher Überbau zur Interpretation der vedischen Texte, und sie wurde zur Grundlage für weitere Diskurse, aus denen sich dann selbständige Wissenszweige entwickelten. Dem trägt die sehr weite Definition der Grammatik als „vedānāṃ vedaḥ" Rechnung, die sich sowohl auf ihren Ursprung als auch auf die aus ihr abgeleiteten Folgewissenschaften bezieht (im Deutschen könnte diese Wortverbindung auf dreierlei Weise wiedergegeben werden: „Veda der Veden", „Veda der Wissenschaften", „Wissenschaft der Wissenschaften") [10]. Die Rolle der Grammatik als Mittelglied zwischen den vedischen Texten und den Sachwissenschaften war

noch der Epoche der frühen Upanischaden ganz geläufig [11], wie etwa die folgende charakteristische Aufzählung belegt:

> Ehrwürdiger, ich kenne den *Ṛgveda*, den *Yajurveda*, den *Sāmaveda*, den *Atharvan* — den vierten [Veda] —, den Itihāsa und das *Purāṇa* — den fünften —, den Veda der Veden (vedānāṃ veda), die Regeln der Verehrung der Ahnen (pitrya), die Wissenschaft von den Zahlen (rāśi), die Kunst der Vorhersagen (daiva), die Chronologie (nidhi), die Dialektik (vākovākya), die Regeln des Benehmens (ekāyana), die Etymologie (devavidyā) [12], die Wissenschaft vom heiligen Wissen (brahmavidyā), die Wissenschaft von den Dämonen (bhūtavidyā), die Kriegswissenschaft (kṣatravidyā), die Astronomie (nakṣatravidyā), die Wissenschaft von den Schlangen und niederen Gottheiten (sarpadevajanavidyā). Das ist es, Ehrwürdiger, was ich weiß. [13]

Da die Grammatik auf die Veden bezogen ist, gibt sie notwendigerweise (wenn auch nur vermittelt und in allgemeiner Form) die in den Veden beschriebene mythisch-rituelle Wirklichkeit wieder. Aber noch mehr: der Kern dieser mythisch-rituellen Wirklichkeit, der Mythos in Aktion, ist natürlich das Ritual selbst, die Zeremonie, die eine operative Beschreibung des entsprechenden mythologischen Systems gibt. Es ist nun zu vermuten, daß der altindische Grammatiker der vedischen Periode einer der Opferpriester war — derjenige, der die Richtigkeit (Adäquatheit) der gesprochenen Elemente des Rituals zu kontrollieren hatte [14]. Dies würde wieder die auffällige Ähnlichkeit der Operationen des Grammatikers mit der Tätigkeit des Opferpriesters erklären. So wie der Opferpriester das Opfertier, zergliedert auch der Grammatiker den Text, er zerteilt die ursprüngliche Einheit des Textes, er bestimmt die Natur der auseinandergenommenen Teile vermittels eines Systems von Identitätsbeziehungen, besonders mit den Elementen des Makro- und Mikrokosmos [15], er schafft durch Synthese eine neue Einheit. Diese Einheit ist immer schon im voraus artikuliert, organisiert, bewußtgemacht und ausgedrückt im Wort, das zugleich ewig [16] und auf die umgebende Wirklichkeit beziehbar ist. Der Grammatiker arbeitet die einzelnen Textelemente als sprachliche Symbole heraus, er bestimmt ihre Struktur und klärt die Möglichkeiten, aus ihnen sprachliche Symbole höherer Ordnung zu bilden; erstellt die genaue Bedeutung dieser Symbole, d. h. das Verhältnis von invarianter Bedeutung und Bedeutungsvariante, fest und steht schließlich vor der Aufgabe, die sprachlichen Symbole mit den Symbolen in Korrelation zu bringen, die die inhaltliche Struktur des gegebenen Textes bestimmen. Bezeichnenderweise ist Ferdinand de Saussure in seinen Forschungen zur indoeuropäischen Poesie zu Schlußfolgerungen gelangt, die den Prinzipien sehr nahe kommen, von denen die altindischen Grammatiker ausgingen. In seiner Untersuchung einer Reihe von Symbolen, aus denen altgermanische Überlieferungen bestehen, schreibt er:

> Ces symboles, sans qu'ils s'en doutent, sont soumis aux mêmes vicissitudes et aux mêmes lois que toutes les autres séries de symboles, par exemple les symboles qui sont les mots de la langue [...] Il n'y a aucune méthode à supposer que le symbole doive rester fixe, ni qu'il doive varier indéfinement, il doit probablement varier dans de certaines limites. — L'identité d'un symbole ne peut jamais être fixée depuis l'instant où il est symbole, c.-à.-d. versé dans la masse sociale qui en fixe à chaque instant la valeur [...] [17]

Schließlich verweisen auch die allgemeinen Vorstellungen von der Dichtung — soweit sie sich für die mythopoetische Tradition rekonstruieren lassen — noch einmal auf die Sprache, auf das Wort, die Rede als eine besondere schöpferische Kraft [18], die die Verwandlung eines gewöhnlichen Textes in einen poetischen möglich macht. Auch hier bildet die Sprache, das Wort eine ‚Zwischenwelt', die die Sphäre des Göttlichen, des Himmlischen mit der Sphäre des Menschlichen, Irdischen verbindet. Die indoeuropäische Formel G e d a n k e — W o r t — T a t [19] beschreibt diese Situation sehr genau. Das Wort, vor allem das poetische Wort läßt den menschlichen Gedanken Gestalt annehmen, der an und für sich der Welt der Götter angehört, d. h. das göttliche Wort wird zum menschlichen Gedanken [20]; das Wort muß aber vom Dichter nach ganz bestimmten Techniken „geformt" („gemacht", „gehauen", „geschmiedet", „gewebt", „geflochten" usw.) werden [21]. Wie Bernfried Schlerath nachgewiesen hat, besteht auch zwischen der Tätigkeit des Dichters der Frühzeit und der des Opferpriesters ein Zusammenhang: Beide bekämpfen das Chaos, beide festigen die kosmische Ordnung, deren Gesetz (ṛtá) und den sicheren, beständigen Platz, an dem sich die Götter aufhalten [22]. So wie das Wort Götter und Menschen, Himmel und Erde, Inspiration und handwerkliches Können verbindet, so tritt auch der Schöpfer des Wortes, der Dichter, als Vermittler auf, als jener, der das Göttliche in das Menschliche umbildet und das Menschliche auf die Ebene des Göttlichen erhebt. Da er das eine wie das andere vermag, kann der Dichter auch ein ‚im Wort offenbartes Bild der Welt' schaffen, was wiederum die Tätigkeiten des Dichters und des Opferpriesters als Reinkarnationen des ersten Kulturheros einander annähert. Sowohl der Dichter als auch der Opferpriester tun das noch einmal, was einst ‚in ältesten Zeiten' (‚zum ersten Mal') der Demiurg tat. Für die Gesellschaft ist der Dichter wie der Opferpriester unentbehrlich: Durch sie werden die entropischen Tendenzen des Universums gebändigt, die Elemente des Chaos verdrängt oder verarbeitet, durch sie wird die Welt immer wieder als Kosmos erneuert, und dadurch werden Wachstum, Reichtum, Fortbestehen in den Nachkommen gesichert.

2.

Hier ergibt sich nun eine erste praktische Konsequenz. Die Doppelnatur des Dichters als eines Vermittlers zwischen Göttern und Menschen setzt voraus, daß

die Sprache, derer er sich bedient, nicht homogen ist, genauer — daß es wenigstens mehr als eine Sprache gibt. Das läuft auf eine Opposition von dichterischer und gewöhnlicher (nichtdichterischer) Sprache hinaus, die man auch, je nach der Perspektive, auf die Formel sakrale Sprache — profane Sprache, oder: göttliche Sprache — menschliche Sprache, archaische Sprache — moderne Sprache, stilistisch markierte Sprache — stilistisch nicht markierte Sprache, fremde Sprache — eigene Sprache bringen kann. Die indoeuropäischen Dichter-Opferpriester sind durchweg von einer solchen Diglossie (oder sogar: Polyglossie) ausgegangen und haben sich dieser Anschauung bewußt bedient, als sie die indoeuropäische poetische Sprache (die „indogermanische Dichtersprache") schufen. Am deutlichsten manifestiert sich dies in jenen Kulturen, die die Gegenüberstellung von „Sprache der Götter" und „Sprache der Menschen" kennen, d. h. etwa im Altgriechischen, im Altnordischen, möglicherweise im Altindischen und im Hethitischen.[23] So heißt es bei Homer:

ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, ἥν τ' ἐν ὄρεσσι
χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν.
(*Ilias* 14, V. 290 f.)

Einem schrillstimmigen Vogel gleichend, den in den Bergen
Chalkis die Götter nennen, die Männer aber Habicht.[24]

In der *Ilias* finden wir noch drei Fälle einer solchen Gegenüberstellung. Freilich sind sie weniger aufschlußreich, weil es jeweils um Eigennamen geht. Die ‚göttlichen' Varianten dieser Namen lassen jedoch mehr oder weniger sichere Rückschlüsse auf entsprechende Appellativa zu:

[...]
ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες
Αἰγαίων [...]
(1, V. 403 f.)

Den Briareos die Götter nennen, alle Menschen aber
Aigaion [...]

[...]
τὴν ἤτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν,
ἀθάνατοι δέ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης·
(2, V. 813 f.)

[...] diese nennen die Männer Batieia,
Die Unsterblichen aber das Mal der sprunggeübten Myrine.

[...]
ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.
(20, V. 74)

Den Xanthos die Götter nennen, die Männer aber Skamandros.

Im ersten Beispiel steht χαλκίς mit χαλκός „Kupfer", im letzten Ξάνθος mit ξανθός „gelb" in Beziehung, im zweiten Βριάρεως mit βριαρός „schwer", im dritten Μυρίνη mit μύρομαι „fließen"[25]. An zwei Stellen der *Odyssee* werden Wörter aus der ‚Sprache der Götter' angeführt, deren Entsprechungen in der ‚Sprache der Menschen' nicht genannt werden:

μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί·
(10, V. 305)

Moly nennen es die Götter.

Πλανκτὰς δ' ἤ τοι τάς γε θεοὶ μάκαρες καλέουσι.
(12, V. 61)

Plankten nennen diese die seligen Götter [das ist: Felsen des Scheiterns].

Auf diese Weise entstehen zwei stilistische Ebenen; dabei wird die Ebene, die von den selteneren, gesuchteren Wörtern aus der ‚Sprache der Götter' gebildet wird (die bezeichnenderweise diejenigen sind, die in jedem Falle eines Hinweises auf ihre Zugehörigkeit bedürfen), als die ästhetisch markierte, d. h. als die poetische Ebene empfunden. Die altgriechischen Belege sind zwar nur wenige, so daß sie streng genommen kaum Verallgemeinerungen erlauben. Gleichwohl drängt sich die Beobachtung auf, daß das jeweilige ‚Schlüsselwort' aus der ‚Sprache der Götter' durch bestimmte (meist: lautliche) Merkmale entweder mit seiner unmittelbaren Umgebung (wie *Odyssee* 10, V. 305 μῶλυ, dessen Konsonantengerüst in μ[ιν κα]λ[έουσι] wiederkehrt, oder *Odyssee* 12, V. 61 Πλαγκτάς, das auf τάς reimt und dessen Mittelstück am Ende des Verses in καλέουσιν wiederaufgenommen wird [-λαγκ- : καλ-]) oder mit dem entsprechenden Wort aus der ‚Sprache der Menschen' und dessen unmittelbarer Umgebung verbunden ist. So wird *Ilias* 14, V. 291 χαλκίδα mit κύμινδιν korreliert (-ιδ- : -ι[ν]δ-), mit dem es den Vers — mit der Symmetrieachse zwischen θεοί und ἄνδρες — einrahmt; im ersten Halbvers ist dann noch einmal die Figur -νδ- (ἄνδρες) : -νδ- (κύμινδιν) enthalten, im zweiten Halbvers die Figur -λκ- (χαλκίδα) : -κλ-(κικλήσκουσι). Einen ähnlichen symmetrischen Aufbau zeigt der Vers *Ilias* 20, V. 74, mit der starken Binnenassonanz im zweiten Halbvers (ἄνδρες : Σκάμανδρον): Hier kehrt der konsonantische Anfang des Wortes aus der ‚Sprache der Menschen', Σκάμανδρον, den konsonantischen Anfang des Wortes aus der ‚Sprache der Götter', Ξάνθον, um (*sk-* : *ks-*), außerdem klingt -ανθ-ον- in Ξάνθον an -ανδ[ρ]-ον in Σκάμανδρον an; dazu kommt aber noch eine weitere signifikante Wechselbeziehung: Dem Theta, das im ersten Halbvers als Kennmarke des Göttlichen die Benennung der Götter (θεοί) mit

dem Wort aus der ‚Sprache der Götter' (Ξάνθον) verbindet, steht im zweiten Halbvers das Motiv -ανδρ- („menschlich") gegenüber, das in der Benennung der Menschen (ἄνδρες) wie in dem Wort aus der ‚Sprache der Menschen' (Σκάμανδρον) dominiert. Solche Betrachtungen werden nicht allzu kühn erscheinen, wenn man die Fülle ähnlicher Beispiele in anderen indoeuropäischen poetischen Traditionen, aber auch in der altgriechischen Dichtung selbst, besonders bei Homer [26] und in den mehr oder weniger stark an Homer orientierten Traditionen in historischer Zeit, d. h. vor allem bei Vergil [27] und seinen frühlateinischen Vorbildern [28] berücksichtigt.

Altindische Belege, in denen die ‚Sprache der Götter' und die ‚Sprache der Menschen' erwähnt werden, sind nicht zahlreich, sie sind aber in zweierlei Hinsicht interessant: Einmal ist die Hierarchie der ‚Sprachen' reicher und erschöpft sich nicht in dem erwähnten Gegensatz (neben den Göttern werden auch die Geister berücksichtigt); und zweitens sind diese Belege in ihrer Lautstruktur in besonders markanter Weise organisiert. Beides läßt sich gut an einem Beispiel aus dem *Śatapatha-Brāhmaṇa* (X, 6, 4, 1) zeigen, das schon mehrfach in diesem Zusammenhang angeführt worden ist [29]:

háyo bhūtvā́ devān avahad vājī́ gandharvān
arvā ásurān áśvo manûṣyān

Als *haya* trug er die Götter, als *vājin* die Gandharvas,
als *árvan* die Asuras, als *áśva* Menschen.

Zum rechten Verständnis dieses Belegs — der vier hierarchisch unterschie dene Wörter für „Pferd" nebeneinanderstellt — muß zunächst einmal auf die charakteristische metasprachliche Verwendung der Bezeichnungen des Pferdes hingewiesen werden, die notwendigerweise Folgen für den Status des gesamten Satzes hat. Das Verb *avahad* kann man hier einerseits in objektsprachlicher Verwendung in seiner Grundbedeutung „er trug" verstehen; dann kann man den Satz als etwas künstlichen wortspielhaften Passus einer objektsprachlichen Aussage auffassen: „Wenn er Roß ist, trägt er Götter, wenn er Renner ist, [...]" usw. Dasselbe Verb kann aber auch als eine Art logische Kopula einer Sondersprache (hier: der Sprachbeschreibung) gedeutet werden; dann wäre es mit „ausdrücken", „vermitteln", „Ausdrucksmittel, Bedeutungsträger sein" zu übersetzen, entsprechend engl. *vehicle*, das häufig bei der Übersetzung von altind. *vahana-* benutzt wird und beide Grundbedeutungen — „Fortbewegungsmittel" und „Ausdrucksmittel" — bewahrt (ähnlich auch engl. *to convey*). In diesem Fall wäre der Satz so zu verstehen: „*haya* ist das Ausdrucksmittel der Götter (des Göttlichen, die ‚Sprache der Götter'), *vājin* das der Gandharvas..." usw. Es ist durchaus möglich, daß *avahad* in diesem Kontext mit dem Thema des ‚Gefährts' (vāhana) der Götter (der Gans Haṃsa bei Brahma, dem Vogel Garuḍa bei Viṣṇu, dem Stier Nandin bei Śiva, dem Elefanten

Airāvata bei Indra usw.) verbunden werden muß, allerdings unter Ausdehnung dieses Themas auf die außergöttliche Sphäre. Auf die ‚Vielsprachigkeit' des Belegs wurde schon hingewiesen; für diese Erscheinung lassen sich aber noch ausgeprägtere Beispiele in der altnordischen Dichtung finden, von der gleich die Rede sein soll[30]. Besondere Beachtung verdient schließlich die außerordentlich komplexe lautliche Struktur des Textstücks. Es ist in vier Teilsätze gegliedert, in denen jeweils ein Wort im Nominativ Singular (die Bezeichnung des Pferdes) und ein Wort im Akkusativ Plural (die Bezeichnung der entsprechenden Klasse von Wesen, von den Göttern bis zu den Menschen, und damit indirekt: der entsprechenden ‚Sprache') zusammenstehen. Diese Symmetrie wird nur am Anfang des Satzes durch die Einfügung von *bhūtvā* „geworden seiend", d. h. „als er geworden war" und von *avahad* „trug er" gestört. *Avahad* ist aber das einzige verbum finitum, und dadurch, daß es unbetont als siebte bis neunte Silbe in der Mitte der 14-silbigen Verszeile steht, bildet es gleichsam eine Symmetrieachse, um so mehr, als es sich auch grammatisch sowohl auf den vorangehenden („háyo | bhūtvā́ | devān") als auch auf den folgenden Teilsatz („vājī́ gandharvān") bezieht. Nun vereinigt der Verbalstamm *-vaha-* in seinem Silbenbestand einmal die Anfangssilben der beiden Pferdebenennungen *háyo* und *vājī́* in sich, wobei sich im ganzen wieder eine chiastische Anordnung *ha-* : *-va-* | *-ha-* : *vā-* ergibt, zum ändern bildet er Anfang und Ende der Verszeile: *ha-* : *-va-* | *-ha-* : *-vā(n)*. Das häufige Vorkommen von *vă̄* (sechsmal, dazu einmal *vo* = **vau*) in Verbindung mit anlautendem *ha-* weist auf das Motiv des Tragenden (*vah-*, *vāhana-*) hin, das alle vier Pferdebenennungen verbindet. Genau genommen konstituiert sich dieses Motiv sogar schon allein durch die Synthese der Pferdebenennungen. Das zentrale Verb *avahad* mit seinem Grundvokal *a* wird durch die häufige Wiederholung von *ă̄* sowohl in dieser Zeile (insgesamt zehnmal) als auch im gesamten Textstück (insgesamt 17 mal) hervorgehoben. Und schließlich spiegelt die Struktur der ‚Grenzsignale' zwischen den Blöcken selbst ikonisch das Motiv der Übertragung, der ‚Beförderung' von einer Ebene zur ändern (vgl. *vāhana*, *vehicle* in den ‚Rang'-Sprachen, von oben nach unten) wider: *(de)vā(n)* → *vā(jī́) (gandh)arvā(n)* → *arvā ás(urān)* → *áś(vo)* mit dem durchgängigen Thema *a*. Betrachtungen dieser Art könnten auch auf anderen Analyseebenen angestellt werden[31]. Wenn man berücksichtigt, daß gerade *áśva-*, das Wort der ‚menschlichen Sprache', den größten Kreis von verläßlichen indoeuropäischen Parallelen hat (vgl. kleinasiat.-ind. *aswa*, awest. *aspō*, altpers. *asa*, altgr. ἵππος, lat. *equus*, altir. *ech* [vgl. gall. *Epona*], altengl. *eoh*, toch. A *yuk*, toch. B *yakwe* usw.), so drängt sich die Hypothese von der ‚Konstruiertheit', der Künstlichkeit der ‚poetischen' Bezeichnungen des Pferdes in der altindischen Tradition auf.

Die vorangegangenen Beobachtungen lassen sich weitgehend durch altnordische poetische Texte stützen. Die Kunst der Skalden führt die indoeuropäische

poetische Technik in mehr oder weniger stark modifizierter, zuweilen in hypertroph gesteigerter Form weiter. In unserm Zusammenhang ist ein Text der *Älteren Edda* von besonderem Interesse, das *Alvíssmál*, die „Reden des Alwis", d. h. die Antworten, die der Zwerg Alwis[32], eine chthonische Figur[33], auf die Fragen Thors gibt. Hier wird in der für archaische kosmologische Texte üblichen absteigenden Reihenfolge das Inventar der Weltelemente und ihrer Bezeichnungen in der Sprache der Menschen, in den Sprachen der Asen, der Wanen, der Elben, der Thursen, der Jötunen, der Zwerge, manchmal auch in den Sprachen der Bewohner der Totenwelt, der Hel, und in der Sprache der Götter aufgezählt[34]. Die Anlage der *Reden des Alwis* wird gleich im ersten Strophenpaar (Str. 9—10) deutlich:

„Segðu mér þat, Alvíss ǫll of rǫc fira
voromc, dvergr, at vitir —,
hvé su iǫrð heitir, er liggr fyr alda sonom,
heimi hveriom í."

„Iǫrð heitir með mǫnnom, enn með ásom fold,
kalla vega vanir,
ígrœn iǫtnar, álfar gróandi,
kalla aur upregin."

„Gib Antwort, Alwis — über alle Wesen
Scheint mir, weißt du Bescheid —:
Welche Namen die Erde, die ausgedehnte,
In den vielen Welten führt?"

„Erde heißt sie den Menschen, den Asen Gelände,
Die Wanen nennen sie Weg,
Immergrün die Riesen, die Eiben blühende Flur,
Die oberen Götter das feuchte Feld."[35]

Eine vollständige Übersicht gibt die gegenüberstehende Tabelle (S. 345).

Es fällt zunächst einmal auf, daß Thor, der den Fragepart vorträgt, durchweg so spricht, wie es „unter den Menschen" üblich ist (með monnom), und nicht so, wie „die Götter unter sich" sprechen (með goðom)[36]. Zwei Ausnahmen sind zu verzeichnen: Das Meer nennt Thor *marr* („hvé sá marr heitir", Str. 23, V. 3), während es „bei den Menschen" *sœr* und „bei den Göttern" *sílœgia* heißt; die Saat, „für die Menschen" *bygg* und „für die Götter" *barr*, nennt er *sá* („hvé þat sá heitir", Str. 31, V. 3). Aber offenbar gehören zur ‚Sprache der Götter' überhaupt nicht einfach die Wörter, die der Gruppe „með goðom" zugewiesen werden. Calvert Watkins hat die beiden Grundregeln ermittelt, die die ‚Sprache der Götter' in unserm Text abzugrenzen erlauben: 1) wenn das ‚Wort der Menschen' mit einem Vokal anlautet, werden die Götter aus Gründen der Alliteration mit dem ebenfalls

‚Multilinguales' altnordisches Wörterbuch
(nach *Alvíssmál*, Str. 10—34)

Sprachen der / Elemente	Menschen	Asen	Wanen	Jötunen	Elben	Götter	Zwerge	Hel-Bewohner	Gin-regin [38]	Söhne des Suttung [37]
Erde (Str. 10)	*iǫrð*	*fold*	*vega*	*ígrœn*	*gróandi*	*aur*				
Himmel (Str. 12)	*himinn*		*vindofni*	*uppheim*	*fagrarœfr*	*hlýrnir*	*driúpan sal*			
Mond (Str. 14)	*máni*			*scyndi*	*ártala*	*mylinn*	*scin*	*hverfanda hvél*		
Sonne (Str. 16)	*sól*	*alscír*		*eygló*	*fagrahvel*	*sunna*	*Dvalins leica*			
Wolke (Str. 18)	*scý*		*vindflot*	*úrván*	*veðrmegin*	*scúrván*		*hiálm huliz*		
Wind (Str. 20) [39]	*vindr*			*pi*	*dynfara*	*váfuðr*		*hviðuð*	*gneggiuð*	
Windstille (Str. 22)	*logn*		*vindslot*	*ofhlý*	*dagsefa*	*lœgi*	*dags vero*			
Meer (Str. 24)	*sœr*		*vág*	*álheim*	*lagastaf*	*sílœgia*	*diúpan mar*			
Feuer (Str. 26)	*eldr*	*funi*	*vag*	*frecan*			*forbrenni*	*hrǫðuð*		
Wald (Str. 28)	*viðr*		*vǫnd*	*eldi*	*fagrlima*	*vallar fax*		*hliðþang*		
Nacht (Str. 30) [42]	*nótt*			*óliós*	*svefngaman*	*niól*	*dranmniǫı un*		*grímo*	
Saat (Str. 32)	*bygg*		*vaxt*	*œti*	*lagastaf*	*barr*		*hnipinn*		
Bier (Str. 34)	*ǫl*	*biórr*	*veig*	*hreinalog*				*miǫð*		*sumbl*

vokalisch anlautenden Namen *æsir*, „Asen“, benannt, dafür kann das ‚Wort der Götter‘ ohne lautliche Rücksichten gewählt werden; 2) wenn dagegen das ‚Wort der Menschen‘ mit Konsonant beginnt, heißen die Götter *goð*, und das ‚Wort der Götter‘ muß mit dem ‚Wort der Menschen‘ in Alliteration treten, vgl. *himina — hlýrnir* (Str. 12), *máni — mylinn* (Str. 14), *sól — sunna* (Str. 16), *logn — lægi* (Str. 22), *sær — silægia* (Str. 24), *viðr — vallar fax* (Str. 28), *nótt — niól* (Str. 30), *bygg — barr* (Str. 32)[40]. Anderseits sind manche Sondersprachen vollständig durch die Alliteration ihrer Wörter mit dem Anlaut der Benennung ihrer Sprecher bestimmt. So fangen alle Wörter aus der ‚Subsprache‘ der Wanen (vanir) mit *v*-, die Wörter aus der ‚Subsprache‘ der Bewohner der Hel mit *h*- an (vgl. jeweils die Tabelle), und die beiden angegebenen Wörter aus der ‚Subsprache‘ der Gin-regin sind Wörter mit *g*- (*gneggiuð*, *grímo*). Schließlich dominiert in den Wörtern aus der ‚Subsprache‘ der Elben (álfar) das *f* und in den Wörtern aus der ‚Subsprache‘ der Zwerge (dvergar) das *d*. Auch in der altnordischen Tradition haben nun die Wörter aus der ‚Sprache der Menschen’ besonders sichere indoeuropäische Entsprechungen, während die Wörter der ‚nicht-menschlichen‘ Sprachen ganz unterschiedliche Elemente umsetzen, angefangen von eindeutig indoeuropäischen Lexemen in metaphorischem Gebrauch, etwa in der Bezeichnung der Erde als „die Feuchte“ (*aur*) in der ‚Sprache der Götter‘[41], bis hin zu authentischen Kenningar, deren sich besonders gern die ‚Subsprachen‘ der Zwerge, der Bewohner der Hel, zum Teil auch der Wanen und Elben bedienen. Eine Gegenüberstellung der Kenningar aus den *Alvíssmál* mit den Kenningar der späteren Skaldendichtung könnte neue historische Perspektiven eröffnen und eine konkretere Vorstellung von den Voraussetzungen und der Eigenart der spätindoeuropäischen Technik der Kenning vermitteln. Jedenfalls haben viele altnordische Kenningar wörtliche Entsprechungen (die Sonne als „Himmelsfeuer“ usw.) und strukturelle Parallelen in den Kenningar fremden Ausdrücken („der Schmied des Bösen“ u. a.) in anderen indoeuropäischen Traditionen. Als wichtigstes Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen zu den Grundlagen der indoeuropäischen Poetik ist festzuhalten, daß die Opposition „Sprache der Menschen — Sprache der Götter“ die Form „gewöhnliche (neutrale, nicht-poetische) Sprache — poetische Sprache“ oder gar die Form „menschliche Sprache — poetische Sprache“ annehmen kann. Wenn Encolpius im *Satyricon* des Petronius den Eumolpus mit den Worten tadelt: „minus quam duabus horis mecum moraris, et saepius p o e t i c e, quam h u m a n e locutus es“ (Kap. 90), so bedient er sich einer Unterscheidung, die sich schon in einer sehr frühen Entwicklungsphase der indoeuropäischen Dichtung und Poetik etabliert hatte[42]. Es muß gesagt werden, daß diese frühe Unterscheidung von poetischer und menschlicher Sprache und die auf ihr beruhende Ausgliederung von ‚Subsprachen‘ wesentlich elementarerer Natur ist als jede spätere professionell, konfessionell oder altersgruppenbedingte oder geschlechtsspezifische Vielsprachigkeit.

3.

Bei der Erörterung des Begriffspaares „göttliche" und „nicht-göttliche Sprache" darf die stark ausgeprägte Unterscheidung zwischen dem ‚ahurischen' und dem ‚daēvischen' Wortschatz im *Awesta* nicht unberücksichtigt bleiben. Da es zu diesem Thema bereits eingehende Untersuchungen gibt[43], können wir uns hier auf das in unserm Zusammenhang Wichtige beschränken. Von besonderem Interesse für uns ist naturgemäß der Versuch, den — uriranischen oder vielleicht indoiranischen — Zustand vor dem Aufkommen der ahurisch-daēvischen Diglossie zu rekonstruieren. Die Ausgangsbedingungen für eine solche Rekonstruktion sind evident. Wir haben zunächst Anhaltspunkte dafür, wann ungefähr sich im religiös-kulturellen, ideologischen und sprachlichen Bereich der Gegensatz zwischen dem ahurischen und dem daēvischen System herausgebildet hat. Dieser Vorgang hängt zweifellos mit dem iranischen Dualismus zusammen, über den reichlich Zeugnisse vorliegen, von der Antithese Ahura Mazda — Angra Mainyu bis hin zu den manichäischen Konzeptionen und darüber hinaus[44]. Da nun die Bedeutungs-‚Verschlechterung' des indoeuropäischen Wortes für „Gott" (**deiu̯o-*) nur in den iranischen Sprachen erfolgte (vgl. awest. *daēva* „Daēv", „Dämon" [Δεύας· τοὺς χαχοὺς θεοὺς, Μάγοι — Hesych], neupers. *dēv*[45]) und keinen andern Sprachen, einschließlich des Vedischen, von dieser Entwicklung berührt wurden[46] (vgl. altind. *devá* „Gott", lit. *diẽvas*, lat. *deus*, *divus*, altir. *dia*, altgerm. *teiwa* [Heray], altnord. *tīvar* usw.), kann sich der negativ akzentuierte daēvische Wortschatz nicht vor der altiranischen oder uriranischen Epoche entwickelt haben. Anderseits zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß die Gegenüberstellung der ahurischen und der daēvischen Sprach elemente im *Awesta* eine Vielzahl von Asymmetriefällen aufweist. Schon Hermann Güntert hat beobachtet, daß jeweils die d a ē v i s c h e Bezeichnung das markierte Element ist[47]. Der ahurische Bestand ist nicht nur nicht markiert, er ist auch stärker ausgebaut als der daēvische und tritt in einer Reihe von Fällen in neutraler Stellung auf. Überdies wird die wechselseitige Zuordnung des ahurischen und des daēvischen Wortes manchmal durch das Vorhandensein eines dritten bedeutungsgleichen Wortes kompliziert, welches weder ahurisch noch daēvisch ist[48]. Alle diese Eigentümlichkeiten lassen vermuten, daß die daēvische Schicht im *Awesta* noch recht jung und daß sie offenbar in rascher Entfaltung begriffen ist[49], was wiederum einen noch andauernden Umbau des gesamten Wortschatzes im Sinne einer systematischen Scheidung der ahurischen und der daēvischen Elemente voraussetzt. Die Rekonstruktion des Zustandes vor der ahurisch-daēvischen Aufspaltung ist somit grundsätzlich möglich: Diese Aufspaltung lief offensichtlich auf eine Überführung der alten indoeuropäischen Opposition „Sprache der Götter — Sprache der Menschen" in eine neue Opposition „ahurisch — daēvisch" hinaus. Diese Entwicklung war bis zur ahurischen Periode

noch nicht abgeschlossen; genauer gesagt waren viele Sprachelemente noch nicht untern die sich schon sehr deutlich abzeichnende generelle Scheidung der beiden Systeme subsumiert. Daß die ahurische Schicht der Herkunft ihrer Elemente; nach im allgemeinen der ‚Sprache der Götter' entspricht, daß sie überwiegend sakral ist und, ähnlich wie die Homerischen Wörter aus der ‚Sprache der Götter', über deutliche Parallelen in anderen indoeuropäischen Sprachen verfügt, kann nicht überraschen. Wichtiger ist, daß auch die daēvische Schicht die Spuren ihrer früheren Zugehörigkeit zu eben dieser Sphäre des ‚Göttlichen' bewahrt. Tatsächlich ist die daēvische Schicht in sich nicht einheitlich. Sie enthält 1) Wörter mit neutraler Bedeutung, Bezeichnungen von Körperteilen, Benennungen mancher Gegenstände und Tätigkeiten usw., die sichere indoeuropäische Parallelen haben (daēv. *pat-* „gehen", *karət-* „schaffen", *mar-* „sterben", *iriša-* „reiten", *zafar* „Mund", *grīvā* „Hals", *aš-* „Auge", *karəna-* „Ohr", *kavi-* „Weiser", *hunu-* „Sohn" usw.) und die auch manchmal in Texten als sakrale Wörter vorkommen (etwa *ṯ baēš-* in Verbindung mit einer feindseligen Einstellung zu ahurischen Wesen, z. B. awest. *tarō.ṯbaēšah-* „die Anfeindungen überwindend", entsprechend altind. *taráddveṣāḥ* „Feinde besiegend"); 2) Wörter der eigentlich daēvischen Welt, d. h. der Sphäre des Niederen, Schlechten, Bösen, der Gewalttätigkeit und des Betrübenden. Die letzteren sind kräftigere, umgangssprachlich, wo nicht vulgär gefärbte Ausdrücke, die im allgemeinen keine sicheren indoeuropäischen Entsprechungen haben [50], wohl aber augenscheinliche Übereinstimmungen mit gewissen Elementen des altindischen Wortschatzes aufweisen und die niemals sakral gebraucht werden. Bezeichnenderweise fehlen für diese zweite Gruppe des daēvischen Lexikons auch die ahurischen Parallelen, die für die erste Gruppe regelmäßig nachzuweisen sind. Leonid G. Gercenberg, der in neuerer Zeit das Verhältnis der ahurischen und daēvischen Wörter am gründlichsten erforscht hat, bemerkt zu Recht, „daß sich im daēvischen Lexikon ein Rest der indoiranischen Umgangssprache erhalten hat" und „daß die Übereinstimmung eines wesentlichen Teils der indoiranischen Umgangssprache ein sehr wichtiges Argument für die Annahme einer besonders engen Verwandtschaft der iranischen und der indoarischen Sprachen darstellt, d. h. für die Annahme, daß es einen gemeinindoiranischen Sprachzustand gab, der jünger ist als der gemeinindoeuropäische" [51]. Wenn aber die indoiranische Umgangssprache eine der Quellen der daēvischen Sprachschicht war, so erlaubt dies nun des weiteren zu vermuten, daß die nichtumgangssprachlichen Elemente dieser Schicht auf die ‚Sprache der Götter' zurückgehen, sakralen Ursprungs sind und somit — was in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist — der poetischen Sprache zugehören [52]. In der Tat sind viele daēvische Beispiele bildhafter, metaphorischer, ausdrucksvoller als die entsprechenden ahurischen Wörter, so z. B. daēv. *dvar-* neben ahur. *i-* „gehen"; daēv. *pat-* neben ahur. *čar-* „hin- und hergehen"; daēv. *gah-* neben ahur. *x*ᵛ*ar-* „essen"; daēv. *hav-* neben

ahur. *zan-* „gebären"; daēv. *kavi-* „Weiser" neben — wahscheinlich — ahur. **pati-*[53]. Das Vorkommen von Spuren der indoeuropäischen poetischen Sprache in der daēvischen Schicht darf jedoch nicht vergessen lassen, daß auch in der ahurischen Schicht wenigstens ebensoviele Elemente dieser poetischen Sprache erhalten sind. Es soll hier auch gar kein eindeutiger Befund vorgestellt werden, es kommt uns im Gegenteil darauf an, die Komplexität der Situation herauszuarbeiten. Es ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht möglich, hier zu schlüssigen und hinlänglich differenzierten Ergebnissen zu gelangen.

Welcher Stellenwert der ahurisch-daēvischen Diglossie für die Bestimmung der Spuren einer indoeuropäischen poetischen Sprache im Vedischen und im Sanskrit zukommt, hängt in vieler Hinsicht von der Einschätzung der sogenannten ‚varunischen' Schicht im Vedischen und ihrer indoiranischen Ursprünge ab. Wie bekannt, entspricht dem altiranischen Paar Miθra : Ahura (Ahura Mazda) das vedische Paar Mitra : Varuṇa. Daraus kann man schließen, daß Varuna und Ahura gleichen Ursprungs sind. In der Tat zählt Varuṇa im *Ṛgveda* häufig zur Klasse der Asuras (*ásura-*), was allerdings auch für Mitra und einige andere Götter gilt. Zu eben dieser Klasse werden einige wenige Male auch die himmlischen Dämonen, die Gegner der Götter, gerechnet. Später, und zwar unter anderm schon im *Atharvaveda*, versteht man unter Asuras nur noch Dämonen, die manchmal auch als Feinde der Menschen dargestellt werden. In der spätindischen Literatur hat sich dann endgültig die Vorstellung von den Asuras als der höchsten Dämonenklasse gefestigt, die den Göttern entgegengesetzt sind, im Unterschied zu den Rākṣasas, die mit den Menschen in Feindschaft leben. Aber schon die allerfrühesten Texte, wozu auch der *Ṛgveda* gehört, sind überreich an Episoden des Kampfes zwischen Göttern (*devá-*) und Asuras (*ásura-*), an Siegen jener über diese. Als Asura bildet Varuṇa den Mittelpunkt der aus der indoiranischen Epoche ererbten asurischen Schicht; aber zugleich ist er auch Gott, *devá-*, und sogar König über Götter und Sterbliche[54]. Somit vereint zumindest der vedische Varuṇa in sich das asurische wie das göttliche (daēvische) Element. Diese Stellung Varuṇas schlägt sich in einigen seiner Attribute nieder: Während er zusammen mit Mitra den Kosmos im ganzen formt, vor allem im magisch-rechtlichen Bereich, ist er als Gottheit, wie Heinrich Lüders überzeugend dargelegt hat[55], mit den kosmischen Wassern verbunden, die den Rahmen der Schöpfung bilden. Varuṇa steht auf der Grenze und ist deshalb ein Doppelwesen: Innerhalb des von ihm umfaßten Raumes liegt die geordnete Welt, das vedische Weltall; außerhalb ist das Chaos, die Sphäre des ‚Eingeengten', Erstarrten und Ungeordneten. Varuṇa regiert die Welten, er besitzt die Wunderkraft (māyā), er verkörpert Weltgesetz, Ordnung und Wahrheit, das ṛtá, d. h. eben das, was das ‚Hauptziel' des vedischen poetischen Textes ausmacht[56]. Weiterhin ist Varuṇa die „Wahre R e d e", oder zumindest deren Personifikation[57]. Er steht weit ab von den Menschen und kennt andere Welten und deren Abgründe;

aber zugleich hilft er den Menschen, bewahrt ihre Gedanken (*Ṛgveda* VIII, 41, 1), ist mit den Sängern verbunden und spornt die Dichter an (VIII, 42, 2). Dieser letzte Aspekt des Varuṇa-Bildes, der Wortschöpfung und Poesie einbezieht, erhält durch die Ergebnisse der jüngsten Untersuchungen zur Etymologie des Namens dieser Gottheit besonderes Gewicht [58]. Danach ist der Name *Varuṇa* mit slav. **Veles*, dem Namen eines Gottes, dessen Enkel der Sänger Bojan aus dem *Igorlied* ist, und mit altir. *file* „Dichter“ verwandt [59]. Diese Wortfamilie hängt nun wieder untrennbar mit einer Reihe stammverwandter Bezeichnungen für den Tod, das Reich des Todes, die Unterwelt und deren Herrscher zusammen (toch. A *wäl-* „sterben“, *walu* „tot“, luv. *ulant* „tot“, lyk. *lati* „[er] stirbt“, heth. *u̯ellu-*, altgr. Ἠλύσιος λειμών, altisländ. *valr* „tot auf dem Schlachtfeld“, lit. *velinės*, lett. *Veļu laiks* als Bezeichnung des Totengedenktages, lett. *Vielona*, *Vels*, lit. *vėlnias*, lett. *velns* „Teufel“ usw.), womit die Themen des Dichters als Sehers und des Todes und des Reiches der Unterwelt sich einmal mehr als einem einzigen Komplex zugehörig erweisen. Es erscheint nach all diesem als besonders bedeutsam, daß Varuṇa, dessen Name mit den beiden Reihen der Wörter für „Dichter“ und „Tod“ durch denselben Wortstamm verbunden ist, der Gebieter der Rede, die Wahre Rede selbst ist. Nicht zufällig steht Varuṇa im Mittelpunkt jener verzweigten kosmologischen und hierarchischen Phraseologie, die jeweils partiell von Lüders, Schlerath [60] und andern Forschern aufgedeckt wurde und die ihrerseits die entsprechenden indoeuropäischen Formeln fortführt. Eine der vordringlichsten Aufgaben bei der Erforschung der altindischen poetischen Sprache ist eine Bestandsaufnahme der poetischen Formeln in den ‚varunischen' Texten [61]. Es scheint, daß diese Formeln interessantes Material auch für das Problem der iranischen ahuro-daēvischen Diglossie liefern könnten.

4.

Calvert Watkins hat auf eine weitere Variante derartiger ‚Vielsprachigkeit' hingewiesen [62], die sich in der keltischen Tradition erhalten hat und in dem mittelalterlichen irischen Traktat über Grammatik und Poetik *Auraicept na n-Éces* („Handbuch der Gelehrten“) [63] bezeugt ist. In diesem Traktat werden fünf Spielarten einer besonderen, „auserwählten“ Sprache erwähnt: „die Sprache der Iren (berla Fene)“, die wahrscheinlich als Bezeichnung einer gewöhnlichen neutralen Sprache verstanden werden muß, „die Sprache der Maximen der Dichter, die zerteilte Sprache, die dunkle Sprache der Dichter, in der diese miteinander verkehren [64], und die nichtakzentuierte Sprache.“ [65] Interessanter noch als der neuerliche Befund, daß der ‚Sprache der Iren', d. h. der ‚Sprache der Menschen' eine Reihe von speziellen Sprachen gegenübersteht, ist hier der Begriff einer besonderen „zerteilten Sprache“ (berla etarscartha), die auf die charakteristische Ope-

ration des Zerschneidens und Zerdehnens von Worten verweist, wie sie namentlich von den alten irischen Glossographen bei ihren Etymologisierungsversuchen praktiziert wurden, z. B. *ros* „Baum" zu *.i. roi oiss* „Tal der Hirsche" (*Auraicept*, Z. 1319 f.). Den Gebrauch solcher Wortdeformationen nimmt Watkins zu Recht auch für die frühe poetische Praxis an. Eine der wichtigsten Deformationstechniken ist die Aphäresis des anlautenden bzw. die Apokope des auslautenden Konsonanten; dieses Verfahren heißt *díchned* „Enthauptung" (vgl. altir. *cenn* „Kopf"). Im *Auraicept* (Z. 1962 ff.) wird ‚díchned' als eines der zwölf Mittel betrachtet, die Poesie vor — sprachlichen oder formalen — „Fehlern" (anocht[66]) zu schützen. Anders gesagt: die Deformation soll das betreffende Wort gegen mögliche Assoziationen und kontextbedingte Sinngebungen abschirmen, die zu seiner Veränderung, unrichtigen oder unvollständigen Weitergabe in Raum und Zeit hätten beitragen können. Diese künstlichen Deformationen erfordern eine strengere Ausrichtung auf den Code, seine kontrollierte und eindeutige Realisierung und die Ausschaltung des automatischen Gleitens am Text entlang. Nicht zufällig finden ähnliche Verfahren weithin Anwendung bei der Chiffrierung von Mitteilungen, in Geheimsprachen, in ‚hermetischer' Dichtung, also in Fällen, wo es besonders wichtig ist, eine bestimmte Mitteilung vor Entstellungen zu schützen. In diesem Zusammenhang ist an die alte Tradition der Familienstammbäume zu erinnern, die offenbar noch heute in manchen Teilen Indiens, besonders in Rajasthan und Gujarat gepflegt wird[67]. Die — meist geheimen — genealogischen Listen (‚Register') ermöglichen es, die lokale Geschichte drei bis vier Jahrhunderte zurückzuverfolgen, während der gewöhnliche Umfang des genealogischen Gedächtnisses nicht mehr als sieben Generationen zurückreicht. In diesen genealogischen Texten findet die Technik des abgeschirmten ‚Teleskopierens' sowohl auf der inhaltlichen wie auf der formalen Ebene weite Anwendung — durch verschiedene Arten des Zerschneidens und Abschneidens von Wörtern, durch andere Arten der Deformation, durch die Einführung von Zeichen besonderer Alphabete u. ä. Bezeichnenderweise ist das Zusammenfügen solcher Texte das Prärogativ des Dichters, da das kollektive Gedächtnis sich gerade in solchen Texten eine adäquate individuelle ‚poetische' Technik schafft. Und der Dichter ist sowohl an dem einen als auch an dem andern beteiligt[68].

Die genannte irische poetische Technik wirft Licht auf viele zentrale Probleme der indoeuropäischen Poetik von der ältesten Epoche bis zu den einzelnen bereits völlig verselbständigten und hochentwickelten poetischen Traditionen. Vor allem aber bestätigt das irische Konzept der ‚zerteilten Sprache' ganz und gar die These Saussures, die dieser vor allem aus der Alliteration bei den lateinischen Dichtern abgeleitet hatte: daß die Analyse des Lautbestandes die Grundlage der Wissenschaft von der artikulierten Wortform gewesen sei, und daß die Beschäftigung mit dieser die Vorrangstellung der indoeuropäischen Dichter vom Typ der indischen

Kavi oder der lateinischen vātēs begründete [69]. Dazu kommen die Erfahrungen der frühen indoeuropäischen Dichter mit der Analyse von Lautelementen (Laute, prosodische Elemente, Wörter usw.) [70] und mit der darauffolgenden Synthese, besonders auf der Wortebene, die in der folgenden Entwicklung der Poesie in den indoeuropäischen Sprachen aufgenommen und zur Grundlage weiterer Entwicklungen gemacht worden sind. Die Operationen von Analyse und Synthese werden bei all denjenigen poetischen Verfahren vorausgesetzt, die mit verschiedenen Arten der Zergliederung (‚Zerteilung'), der Textdeformation und der Zusammenfügung von Texten aus Elementen verschiedener Herkunft zu tun haben. Ein charakteristisches Beispiel ist der Ausdruck *entrebrescar los motz* aus der Fachsprache der provenzalischen Lyriker. Die Bedeutung dieses Ausdrucks im ‚trobar clus' — „Zusammenbinden", „Aufeinanderreihen", „Flechten" von Wörtern — ist offenbar zumindest teilweise seinen Bedeutungen im ‚trobar prim' — „Umdrehen", „Umflechten", „Umschmieden" — entgegengesetzt, welche auf die Vorstellung der Deformation hinauslaufen [71] — wobei das Ziel aber beidemale dasselbe ist, die Steigerung der poetischen Wirkung. Das bedeutet, daß unter dem Etikett des ‚entrebrescar' sowohl die Verbindung der Wörter, die Organisation ihrer Aufeinanderfolge als auch die Wortdeformation als spezifische kompensierende Mittel, jeweils in Abhängigkeit vom allgemeinen, ‚dunklen' oder ‚hellen' Stilprinzip der Dichtung eingesetzt werden können. Eine solche Ambivalenz metasprachlicher Termini, die sich auf das poetische Schaffen beziehen, ist auch aus anderen Traditionen bekannt. Zuweilen wird diese Ambivalenz sogar durch die poetische Sprache selbst interiorisiert als grundlegendes Prinzip der Aufteilung fast des gesamten Wortschatzes in zwei bedingt ‚positiv' und ‚negativ' zu nennende Felder, so wie es Louis Renou in seiner Studie zum Problem der Ambivalenz des vedischen Wortschatzes dargelegt hat [72].

Die prinzipielle Bedeutung von Ausdrücken des Typs *entrebrescar los motz* wird besonders klar, wenn man sich die beiden Arbeitsgänge bei der Entstehung eines poetischen Texts vor Augen hält. Das Wort, das Lied, der poetische Text wird ‚geschmiedet', ‚gebaut', ‚behauen', ‚geflochten', ‚gewebt', ‚geknetet' (dies alles sind elementare Termini der handwerklichen Produktion). So entsteht aus nichtpoetischen Elementen ein poetisch gestalteter Text ersten Grades. Um dessen Wirkung zu beleben und zu steigern, um den geschaffenen Text vor der Schablonisierung zu retten, muß man ihn ‚umschmieden', ‚umflechten', ‚umbauen' und sogar ‚zerbrechen', ‚zerreißen' [73], ‚zerschneiden'. Der ganze Bereich der anagrammatischen Poesie beruht einmal auf dem Sachverstand, der nötig ist, um diese Operationen ausführen zu können, er braucht aber, zum andern, einen besonderen aktualisierenden Impuls, der sich eben auf die Zerteilung und Zergliederung des Ausgangswortes richtet [74]. Das heißt, daß das ‚Poetische' in einem Rahmen entsteht und lebt, der von so diametral entgegengesetzten Operationen wie Schöpfung und Zer-

störung definiert wird. Nur in diesem Rahmen vermögen die inhaltlichen und sprachlichen Elemente, die am Anfang des ganzen Vorganges standen, wirklich etwas von sich Verschiedenes zu repräsentieren[75] und etwas deutlich zu machen. Dieses letztere Prinzip, das etwa in der altindischen Tradition eine konsequente und verbreitete Anwendung fand, hat Begriffe der indischen Poetik geprägt, *vakrokti,* wörtlich „verbogener Ausdruck", als Bezeichnung zweideutiger Rede (besonders bei Rudraṭa oder Ānandavardhana[76]) oder *śleṣa*, wörtlich „Aneinanderkleben", als besondere Art von Wortspiel, das in ein und demselben Kontext mit den verschiedenen Bedeutungen eines Wortes operiert; es hat die unterschiedlichsten Verfahren der Inkongruenz, des Widerspruchs, des Verblüffenden, der Paradoxie hervorgebracht; es führte zur Konstituierung einer ‚etischen' und einer ‚emischen' Ebene der Rede, eine Distinktion, ohne die ein adäquates Verständnis solch grundlegender Wörter wie *dhvani* („verborgener Sinn") oder *sphoṭa* („Bedeutungskern") unmöglich ist; und es begründete schließlich auch den Doppelcharakter der altindischen Sprachphilosophie, die einerseits die ‚Entgegenständlichung' der Sprache betont, ihren substantiellen Charakter leugnet, die ‚Entleerung' der Sprache hinsichtlich des Bezeichnenden wie des Bezeichneten propagiert, entsprechend der buddhistischen *anātman*-Theorie, und die anderseits wieder das herausstellt, was in der Sprache substantiell, beständig, unveränderlich, mit sich selbst identisch ist, und nach Wegen sucht, wie man das Bezeichnende auf das Bezeichnete als auf sein Kernstück zurückführen kann[77] (so etwa die *ātman*-Theorie der Upanischaden). Diese doppelte Perspektive erfordert eine Analyse der Rede in zwei Richtungen: längs einer äußeren (‚horizontalen') und einer inneren (‚vertikalen') Achse. Die horizontale Analyse macht sichtbar, wie aus Elementen des Bezeichnenden das Bezeichnete zusammengefügt wird; die vertikale erhellt die Wechselbeziehung der Bezeichneten untereinander von den evidenten und primären Beziehungen über die nicht unmittelbar evidenten, aber aus den primären ableitbaren sekundären Beziehungen bis hin zu den verborgensten, nur noch metaphorisch faßbaren Beziehungen. Im Grunde genommen geht der Dichter ganz analog vor: Damit überhaupt ein Text entsteht, muß er sich zunächst längs der horizontalen Achse, ‚von links nach rechts' bewegen; aber an bestimmten Punkten dieser horizontalen Bewegung orientiert der Dichter sich um auf eine intensivere vertikale Bewegung, und erst sie ist es, die dem Text seine Tiefe und seine Ausstrahlung verleiht — die Präsenz der Kunst als des „geh eimnisvollen und verborgenen Teils des Inhalts" (Boris Pasternak, *Doktor Živago*).

5.

Aus den bisherigen Feststellungen über den sozialen Status des Dichters, über seine Funktion in der mythopoetischen Epoche[78] und über die Grundoperationen

und die technischen Hilfsverfahren bei der Schaffung des poetischen Textes ergibt sich nun weiter, daß der Dichter ursprünglich nur eine besondere Hypostase — oder: Transformation — des Demiurgen und gleichzeitig sein ‚Opfer' ist und daß diese seine Zuordnung nur im Kontext des sogenannten ‚Grundmythos' erklärt werden kann und muß [79]. Der Donnerschleuderer bestraft seine Söhne — drei, sieben oder neun an der Zahl — für ein von ihnen selbst oder häufiger von ihrer Mutter begangenes Vergehen, durch Zerschneiden, Zergliedern, Zerteilen [80], durch Verwandlung in chthonische Tiere oder durch Vertreibung in das unterirdische Reich, d. h. in die Welt der Toten. Eine besondere Stellung unter den Söhnen des Donnerschleuderers nimmt der jüngste, d. h. der dritte, siebte oder neunte ein. Nachdem der jüngste Sohn seine ursprüngliche Unversehrtheit verloren hat, steigt er in das Reich des Todes hinab, er findet dort das Wasser des Lebens, das Getränk der Unsterblichkeit, jenen ‚Honig der Poesie' von dem sowohl der *Ṛgveda* als auch die *Edda* sprechen, danach kehrt er als Hypostase der üppigen Vielfalt auf die Erde zurück und bringt Erfolg, Gedeihen und Reichtum mit sich [81]. Er wird Stifter und Garant einer neuen kultur-historischen Tradition [82]. Die zuvor erstarrte und chaotische Welt wird umgeformt in eine dynamisch organisierte neue, in der nur Risikobereitschaft, Tat und Forscherdrang Erfolg bringen können. Der Idee nach ist gerade der Dichter der Schöpfer dieser neuen Lebensform. Er ist der Autor des ‚Grundmythos' und zugleich sein Opfer-Held und Sieger-Held, Subjekt und Gegenstand des Textes, Opfernder und Geopferter; er ist der Namensgeber: Das zuvor stumme All hat er im Wort geschaffen, indem er es aus seinen Teilen, seinen Elementen zusammensetzte [83], die er im Laut identifiziert und ausgedrückt hat. Die Schaffung eines ‚alles bezwingenden', ewigen Textes [84] hebt die Subjekt-Objekt-Trennung (Dichter — Held als objektiviertes Bild des Dichters im Text) auf und schafft einen unendlich sich verstärkenden, sich selbst regulierenden Mechanismus — das poetische Werk, das bei jeder kongenialen Berührung eines Lesers oder Forschers mit ihm an Tiefe gewinnt [85]. Der Text wächst über seinen Schöpfer hinaus. Von daher rühren der Pluralismus der schöpferischen Persönlichkeit und ihre ‚Offenheit', die ihrerseits dem ‚Sein' den Weg ‚öffnet' und in den Text eine ‚Seins'-Schicht hineinträgt [86].

Ebenso wie der jüngste Sohn des Gottes ist der Dichter mit Himmel und Erde (dem unterirdischen Reich), mit Zukunft und Vergangenheit, mit Leben und Tod verbunden. Er bewegt sich als Vermittler zwischen diesen Extremen. Für ihn ist alles miteinander verbunden, alles geht ein in die Welt der Poesie, alles ‚reimt sich' in jener Welt [87]. Wie der jüngste Sohn des Gottes bringt sich auch der Dichter als Opfer dar, beide akzeptieren den lebenslänglichen Tod um der Erlangung des unsterblichen Lebens willen. Sie steigen hinab in die Hölle (wie Orpheus) und kehren als Sieger und Überwinder der Hölle zurück (mit den Worten Gérard de Nervals: „Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron […]" [88]). Von daher wird

verständlich, warum viele Dichter das dämonische und tödliche Prinzip des poetischen Schaffens so bewußt erleben und warum sie zu Vernichtung und Selbstopferung streben [89]. „The reason Milton wrote in fetters when he wrote of Angels & God, and at liberty when of Devils & Hell, is because he was a true Poet and of the Devil's party without knowing it“, so schrieb William Blake in *The Marriage of Heaven and Hell* (1790?) [90], und nicht weniger deutlich Franz Kafka:

> Als ich heute in der schlaflosen Nacht alles immer wieder hin- und hergehn ließ zwischen den schmerzenden Schläfen, wurde mir wieder, was ich in der letzten genug ruhigen Zeit fast vergessen hatte, bewußt, auf was für einem schwachen oder gar nicht vorhandenen Boden ich lebe, über einem Dunkel, aus dem die dunkle Gewalt nach ihrem Willen hervorkommt und, ohne sich an mein Stottern zu kehren, mein Leben zerstört. Das Schreiben erhält mich, aber ist es nicht richtiger zu sagen, daß es diese Art Leben erhält? [91] Damit meine ich natürlich nicht, daß mein Leben besser ist, wenn ich nicht schreibe. Vielmehr ist es dann viel schlimmer und gänzlich unerträglich und muß mit dem Irrsinn enden. Aber das freilich nur unter der Bedingung, daß ich, wie es tatsächlich der Fall ist, auch wenn ich nicht schreibe, Schriftsteller bin und ein nicht schreibender Schriftsteller ist allerdings ein den Irrsinn herausforderndes Unding. Aber wie ist es mit dem Schriftstellersein selbst? Das Schreiben ist ein süßer wunderbarer Lohn, aber wofür? In der Nacht war es mir mit der Deutlichkeit kindlichen Anschauungsunterrichtes klar, daß es der Lohn für Teufelsdienst ist. Dieses Hinabgehen zu den dunklen Mächten, diese Entfesselung von Natur aus gebundener Geister, fragwürdige Umarmungen und was alles noch unten vor sich gehen mag, von dem man oben nichts mehr weiß, wenn man im Sonnenlicht Geschichten schreibt. Vielleicht gibt es auch anderes Schreiben, ich kenne nur dieses; in der Nacht, wenn mich die Angst nicht schlafen läßt, kenne ich nur dieses. Und das Teuflische daran scheint mir sehr klar [...] [92]

oder Hesse:

> Es gibt ziemlich viele Menschen von ähnlicher Art, wie Harry einer war, viele Künstler namentlich gehören dieser Art an. Diese Menschen haben alle zwei Seelen, zwei Wesen in sich, in ihnen ist Göttliches und Teuflisches, ist mütterliches und väterliches Blut, ist Glücksfähigkeit und Leidensfähigkeit ebenso feindlich und verworren neben- und ineinander vorhanden, wie Wolf und Mensch in Harry es waren. Und diese Menschen, deren Leben ein sehr unruhiges ist, erleben zuweilen in ihren seltenen Glücksaugenblicken so Starkes und unnennbar Schönes, der Schaum des Augenblicksglückes spritzt zuweilen so hoch und blendend über das Meer des Leides hinaus, daß dies kurze aufleuchtende Glück ausstrahlend auch andere berührt und bezaubert. So entstehen, als kostbarer flüchtiger Glücksschaum über dem Meer des Leides, alle jene Kunstwerke, in welchen ein einzelner leidender Mensch sich für eine Stunde so hoch über sein eigenes Schicksal erhob, daß sein Glück wie ein Stern strahlt und allen denen, die es sehen, wie etwas Ewiges und wie ihr eigener Glückstraum erscheint. [93]

oder Baudelaire:

> Sans cesse à mes côtés s'agite le D é m o n;
> II nage autour de moi comme un air impalpable;
> [...]
>
> Parfois il prend, sachant m o n g r a n d a m o u r d e l'A r t,
> La forme de la plus séduisante des femmes,
> [...]
>
> Il me conduit ainsi, l o i n d u r e g a r d d e D i e u,
> Haletant et b r i s é de fatigue, au milieu
> Des plaines de l'E n n u i, profondes et désertes,
>
> Et jette dans mes yeux pleins de confusion
> Des vêtements souillés, des blessures ouvertes,
> Et l'appareil sanglant de la D e s t r u c t i o n! [94]

oder Konstantin Vaginov:

> „Hier darf man nicht über die Verwandtschaft von Poesie und Rausch sprechen", dachte er, „sie werden nichts verstehen, wenn ich von der Notwendigkeit zu sprechen beginne, die Welt durch das Wort neu zu scharfen, vom Abstieg zur Hölle des Unsinns, zur Hölle der Wilden, des Geheuls und der Schreie, um eine neue Melodie der Welt zu finden. Sie werden nicht verstehen, daß der Dichter, koste es, was es wolle, als Orpheus in die Hölle, wenn auch nur eine künstliche, hinabsteigen muß, sie in seinen Bann schlagen und mit Eurydike, der Kunst, zurückkehren muß und daß er wie Orpheus dazu verdammt ist, sich umzudrehen und zu sehen, wie das liebe Trugbild verschwindet. Unverständig, wer glaubt, daß ohne Abstieg in die Hölle die Kunst möglich sei." [95]

Diese Überlegungen über die Beziehung des Dichters zum J e n s e i t s und zum Tod [96] lassen sich sowohl etymologisch belegen (vgl. ir. *fili* „Dichter" < ie. **u̯el-*, was zugleich Tod und Totenreich bedeutet; ferner *Veles-Volos* und andere, oben, S. 350, bereits angeführte Entsprechungen) als auch durch die Analyse vieler konkret nachgewiesener Mythologeme stützen, wie sie an anderer Stelle untersucht worden sind [97], einschließlich solcher ‚degenerierter' Fälle wie den Märchen von Ivan, dem Narren (Ivan-durak)[98]. Bezeichnenderweise ist jene Zerteilung und Zergliederung, die oben (S. 351 ff.) als die wichtigste poetische Operation bezeichnet wurde, die Haupthandlung des Donnerschleuderers: Er zerstückelt und zerteilt den Leichnam eines von ihm erschlagenen Gegners (vgl. *Ṛgveda* I, 187, 1: *víparvam*, über Vṛtras Zerstückelung an den Gelenken) und zerstreut die Teile in verschiedene Richtungen (vgl. *Ṛgveda* 1, 32, 7: „purutrā̃ vṛtró aśayad vyàstaḥ" „an vielen Orten lag Vṛtra da als Zerstückelter"). Es sei daran erinnert, daß die Namen der Gegner von Indra, Vṛtra und Vala (*Vṛtra-*, *Vala-*), auf die gleiche Wurzel **u̯el-* zurückgehen, von der oben die Rede war. Die typologisch gesehen häufige

Aufteilung der Söhne des Donnerschleuderers auf sieben oder neun Ebenen des unterirdischen Reiches, deren jeweilige Gebieter sie sind (z. B. in der altaischen Kosmologie), weist gewisse Parallelen zu der siebenstufigen Hierarchie der keltischen (irischen) Dichter auf: 1) *fochloc*, 2) *mac fuirmid*, 3) *doss*, 4) *cano*, 5) *cli*, 6) *anruth*, 7) *ollam*, der eine siebengliedrige Hierarchie der poetischen Metren entspricht: 1) *dian*, 2) *setrad*, *sainamain*, 3) *laid*, 4) *emain*, 5) *anair*, 6) *snath*, 7) *anamain*[99]; *anamain* ist dabei das Privileg der höchsten Kategorie von Sängern (*ollam*)[100]. Bereits Strabo unterscheidet in der keltischen opfer-priesterlich-poetischen Tradition verschiedene Ebenen (βάρδοι, οὐάτεις, δρυΐδαι entsprechend ir. *bard*, *fáith*, *druí*[101]). Man kann vermuten, daß etwas Ähnliches auch für die altindische Tradition galt[102].

6.

Die Bestimmung des kulturhistorischen wie des mythopoetischen Kontextes, an deren Schnittpunkt die Figur des Dichters (oder zumindest eine entsprechende Funktion) entstand, ist deshalb von Belang, weil sie erlaubt, eine einheitliche Situation anzunehmen, die den Dichter zum Leben erweckt hat, und einheitliche Merkmale vorauszusetzen, die nicht nur für die Ziele des poetischen Schaffens, sondern auch für die Grundoperationen des poetischen Textes bestimmend waren. Diese Erweiterung des Bereichs der typologischen Analogien, die Vielfalt poetischer Universalien können den, der das Problem der ‚indoeuropäischen Sprache' untersucht und folglich notwendigerweise auf Rekonstruktionsergebnisse angewiesen ist, nicht in Verlegenheit bringen. Der typologische Aspekt darf bei der Anwendung auf das indoeuropäische Material nicht den Vorrang haben vor dem vergleichend-historischen, der von einer genetischen Einheit ausgeht. Denn neben der unbestreitbaren Verwandtschaft der sprachlichen (in einer Reihe von Fällen auch der metrischen) Elemente, aus denen sich die Texte konstituieren, einerseits und der Ähnlichkeit zwischen poetischen Texten verschiedener indoeuropäischer Traditionen anderseits, gibt es einen dritten Bereich, der die sprachliche mit der poetischen Ebene verbindet und die Elemente zu erfassen erlaubt, die zu beiden Ebenen gehören. Dies ist der Bereich der indoeuropäischen poetischen Formeln, die den Begriff der indoeuropäischen Poesie und folglich auch den einer indoeuropäischen Poetik legitimieren[103]. Der Forschungsstand erlaubt es nicht, im Rahmen dieses Beitrags den Grad der Beziehungen zwischen den poetischen Formeln der altindischen Tradition und der entsprechenden indoeuropäischen Traditionen zu analysieren. Hier mag der Hinweis auf die Untersuchung von Rüdiger Schmitt über die poetische Sprache und die Poesie der indoeuropäischen Epoche genügen, in der das altindische Material, was Quantität und Verbürgtheit betrifft, mit an erster Stelle rangiert[104].

Das indoeuropäische Erbe in den altindischen poetischen Texten ist jedoch nicht auf die Sprachebene, auf metrische Schemata oder gar auf die Formeln beschränkt, die den Forscher auf die Kategorien von Thema (Motiv) und Stil verweisen — Stil verstanden als Ergebnis einer Wahl aus mehreren Möglichkeiten der Wiedergabe eines Themas [105]. Es zeigt sich, daß viele Themen, die in altindischen Texten dargestellt werden, gemeinindoeuropäische Prototexte, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden können, mehr oder minder vollständig abbilden. Diese Frage wird an anderer Stelle genauer behandelt werden. Hier seien lediglich einige Typen altindischer (vornehmlich vedischer) Texte genannt, die mit Sicherheit indoeuropäischen Ursprungs sind. Dazu gehören vor allem mythologische Texte, die auf unterschiedliche Weise Motive des ‚Grund-mythôs' wiedergeben. Einige dieser Texte wiederholen mit ziemlicher Vollständigkeit sowohl das Schema des Grundmythos wie auch die sprachliche und ‚poetische' Form einzelner Elemente, darunter die Schlüsselwörter und/oder ganze Lautthemen, um die herum auch andere Elemente des Textes organisiert sind [106]. Indoeuropäische Ursprünge lassen sich auch in den Hauptvarianten der Hymnen kosmogonischen Inhalts finden [107], besonders in solchen, die die Zusammensetzung des Alls beschreiben, die Strukturisomorphie zwischen Makro- und Mikrokosmos hervorheben [108], eine apophatische Beschreibung des Chaos geben [109] oder das Thema des kosmischen Eis, des goldenen Keims oder des siebten Āditya entwickeln [110].

Die kosmogonischen Mythen indoeuropäischen Ursprungs gestatten es, mit einiger Berechtigung hier die Keimform der philosophischen Mythen zu vermuten, die von der Einheit des Weltgefüges, von dessen Grundprinzip, von den die Welt konstituierenden Elementarkräften und von der Natur der Dinge handeln (siehe insbesondere eine Reihe von Hymnen im zehnten Mandala des *Ṛgveda*), oder sogar die Existenz von Texten anzunehmen, in denen die Grundparameter des Alls dargestellt werden. (Eine Sammlung der wichtigsten semantischen Oppositionen findet sich besonders in den Upanischaden; dazu gehört auch der aufsteigende und absteigende Textaufbau, gelegentlich in Verbindung mit Zahlenketten usw.)

Wesentlich konkreter kann man von den indoeuropäischen Ursprüngen einzelner Motive und nicht selten ganzer Motivsequenzen (manchmal sogar eines vollständigen Mythos) dann sprechen, wenn diese mit einer mythologischen Person verbunden sind, deren Transformationen auch in anderen genetisch verwandten Traditionen vorkommen (Índra, Parjánya, Vā́ta, Vāyú Marúts, Pūṣán, Tritá, Sū́rya, Savitṝ́, Aśvins, Uṣás, Váruṇa[-Mitrá], Agní, Apām Nápāt, Áhir Budhniàs, Yamá und Yamī́ u. ä.), oder wenn sie — in Mythen mit stark philosophischer Färbung — mit Gestalten von Demiurgen verknüpft sind (Bṛ́haspáti — Bráhmaṇaspáti, Vācáspáti, Viśvákarman, Tváṣṭṛ u. ä.), die ihre Parallelen und Analogien zwar nicht in anderen mythologischen, aber doch in anderen naturphilosophischen und kosmologischen Traditionen haben. Neben den Mythen, die gewöhnlich der Rekonstruktion

bedürfen, ist im *Ṛgveda* noch ein anderer wichtiger Typus des indoeuropäischen poetischen Textes enthalten: die Hymne als solche[111]. In einer Reihe von Fällen kann auch der konkrete Inhalt der Hymne als eine Reproduktion der indoeuropäischen Epoche betrachtet werden (so etwa die Hymnen an Agni, Mitra-Varuṇa, an die Sonne oder an den Vater Himmel und die Mutter Erde). Doch im vorliegenden Fall ist es wohl wichtiger, die indoeuropäischen Ursprünge der Hymnenform, des allgemeinen Schemas der sie konstituierenden Elemente und einiger spezieller Details zu betonen. Jedenfalls berechtigt ein Vergleich mit den homerischen Hymnen und mit den einzelnen Typen der altgriechischen Chorlyrik (Pindars Oden oder Bacchylides' Dithyramben) zu der Hoffnung, daß sich einige wesentliche Orientierungspunkte bestimmen lassen, die zum Verständnis der Struktur der indoeuropäischen ‚Protohymne' beitragen. Vor allem sind sowohl der indoeuropäische Ursprung der mit dem Ritual verbundenen Texte als auch die vielversprechenden Perspektiven ihrer Rekonstruktion (bis in die indoeuropäische Epoche zurück) herauszustellen[112]. In erster Linie geht es dabei um einige Zauberspruchtypen, wie sie im *Atharvaveda* so reich vertreten sind (Zaubersprüche gegen Krankheiten, gegen Schlangen und Würmer, gegen die unreine Kraft, Liebeszaubersprüche, die sich auf Nachkommenschaft und königliche Macht beziehen, Zaubersprüche zur Darbringung des Opfers, beschwörende und verdammende Zaubersprüche, an Naturkräfte — Gewässer, Feuer, Sonne und Mond —, an Götter und an Pflanzen gerichtete Zaubersprüche u. ä.). Sowohl in den Zaubersprüchen als auch in den Hymnen und einigen anderen spätvedischen Texten läßt sich eine indoeuropäische Textschicht ausmachen, die Hochzeits-[113], Begräbnis-, Hausbau- und Krönungsriten abbildet. Der Aśvamedha (teilweise auch der Puruṣamedha) wie auch einige spätere Rituale, die die Einbeziehung Aśvatthás (des Feigenbaumes) als Bild des Weltbaumes voraussetzen (so eine Vielzahl dörflicher Bräuche in Indien), gestatten es ebenfalls, eine Schicht aufzudecken, die sie mit rituellen Texten in anderen indoeuropäischen Traditionen verbindet. Es ist zu vermuten, daß die Tieropferrituale (so etwa die *āprī́*-Hymnen im *Ṛgveda*, vgl. awest. *āfrī́* „Segen", „Fluch") oder die Somaopferrituale ebenfalls mit entsprechenden, auf die indoeuropäische Epoche zurückgehenden liturgischen Texten verbunden waren. Eine unmittelbare Verbindung mit dem Ritual zeigen Texte dialogischer Struktur, insbesondere die Frage-Antwort-Dialoge der Opferpriester über kosmologische Themen, die manchmal in Form einer langen Serie von Rätseln mit den dazugehörigen Lösungen abgefaßt sind (vgl. *brahmodya* in der *Vājasaneyī-Saṃhitā* XXIII, 9—12. 45—62; ebenso das berühmte, von Paul Thieme[114] analysierte Rätsel in *Ṛgveda* I, 164, 20. 22: „dvā́ suparṇā́ sayújā sákhāyā" „zwei Schöngefiederte [= Vögel] als zwei Freunde verbundene" u. ä.). Für Texte dieser Art liegen bereits mehr oder weniger verläßliche indoeuropäische Rekonstruktionen vor (etwa die an anderer Stelle analysierten analogen Texte aus dem *Bundahišn*, dem *Rivayat*, der *Edda* und

anderen Schriftdenkmälern). Schließlich wird man indoeuropäische Quellen auch für bestimmte Typen altindischer ‚vorwissenschaftlicher' Texte annehmen können, wie z. B. bei einzelnen Fragmenten des *Āyurveda*, in denen die medizinische Thematik (Krankheiten, entsprechende von Krankheiten befallene Körperteile, Heilmittel u. ä.) mit der kosmologischen Thematik in Verbindung gebracht wird [115]. Teilweise muß hierzu auch der gemeinindoeuropäische Bestand an Formeln und Textfragmenten gerechnet werden, die sich auf das ‚Protorecht' beziehen (so etwa die Phraseologie im *Ṛgveda* mit den Schlüsselwörtern *ṛta*, *dharma* u. ä., und die späteren Traktate vom Typ der *Gesetze des Manu* oder gar der *Gesetze des Nārada*). Es versteht sich, daß die hier aufgezählten altindischen Texte, die mehr oder minder verläßliche Parallelen in anderen verwandten Traditionen haben und folglich mit entsprechenden indoeuropäischen Texten verbunden sind, nur einen Teil des gemeinindoeuropäischen Bestands darstellen. Nichtsdestoweniger läßt diese kurze und unvollständige Aufzählung einiger Grundtypen die Dichte und die Konsistenz der indoeuropäischen Schicht in der altindischen Literatur zu Tage treten und gibt eine allgemeine Vorstellung vom Umkreis und Umfang der Verwendung der indoeuropäischen poetischen Sprache.

Während der Inhalt der Texte (die Gesamtheit der Themen und deren allgemeinste Gliederung) lediglich eine indirekte Beziehung zur Poetik hat, die den betreffenden Inhalt vermittelt (am ehesten könnte hier von einigen allgemeinen Prinzipien — ja geradezu von Universalien — der Entsprechung zwischen einem bestimmten Inhalt und bestimmten Regeln des Textarrangements gesprochen werden [116]), so präjudiziert das jeweilige Genus schon ziemlich genau die Wahl der entsprechenden poetischen Verfahren. Gerade deshalb kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Aufgabe, eine Poetik einzelner Genera (Hymnen, Zaubersprüche, Beschwörungsformeln, Brahmodien u. ä.) zu rekonstruieren, durchaus realisierbar ist und unsere Aufmerksamkeit verdient. Es kam uns jedoch in unserm Zusammenhang vor allem darauf an zu zeigen, auf welche Weise die dominierenden Prinzipien der indoeuropäischen Poetik in den vedischen Texten fortgeführt werden. Das ungemein umfangreiche vedische Material, das die dominierenden Prinzipien des archaischen Poetiksystems vollständig und universell sichtbar macht, wurde hier nur in begrenztem Umfang berücksichtigt. Allerdings reichen die angerührten Beispiele zur Illustration der Grundthese aus, daß die Hauptprinzipien und die poetische Technik der vedischen Poesie ihrem Charakter nach indoeuropäisch sind.

7.

Wenn man nun die einzigartige Rolle der tönenden Rede, des Wortes, berücksichtigen will, das von neuem und auf ewig das vedische All erschafft, so kann man mit der berühmten Hymne an die Rede (*Vāc*), *Ṛgveda* X, 125, beginnen:

Ahám rudrébhir vásubhiś carāmy ahám ādityaír utá viśvádevaiḥ
ahám mitrā́váruṇobhā́ bibharmy ahám indrāgnī́ ahám aśvinobhā́

ahám sómam āhanásam bibharmy ahám tváṣṭāram utá pūṣáṇam bhágam
ahám dadhāmi dráviṇam havíṣmate suprāvyè yájamānāya sunvaté

ahám rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnāṃ cikitúṣī prathamā́ yajñíyānām
tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́ bhū́risthātrām bhū́ry āveśáyantīm

máyā só ánnam atti yó vipáśyati yáḥ prā́ṇiti yá īṃ śṛṇóty uktám
amantávo mā́ṃ tá úpa kṣiyanti śrudhí śruta śraddhiváṃ te vadāmi

ahám evá svayám idáṃ vadāmi júṣṭaṃ devébhir utá mā́nuṣebhiḥ
yáṃ kāmáye táṃ-tam ugráṃ kṛṇomi tám brahmā́ṇaṃ tám ṛ́ṣiṃ táṃ sumedhā́m

ahám rudrā́ya dhánur ā́ tanomi brahmadvíṣe śárave hántavā́ u
ahám jánāya samádaṃ kṛṇomy ahám dyā́vāpṛthivī́ ā́ viveśa

ahám suve pitáram asya mūrdhán máma yónir apsv àntáḥ samudré
táto ví tiṣṭhe bhúvanā́nu víśvotā́mū́ṃ dyā́ṃ varṣmáṇópa spṛśāmi

ahám evá vā́ta iva prá vāmy ārábhamāṇā bhúvanāni víśvā
paró divā́ pará enā́ pṛthivyaítā́vatī mahinā́ sám babhūva.

Ich ziehe mit den Rudra's, mit den Vasu's, ich mit den Āditya's und den Allgöttern. Ich trage beide, Mitra und Varuna, ich Indra und Agni, ich die beiden Aśvin.

Ich trage den stürmischen Soma, ich den Tvaṣṭṛ und Pūṣan, Bhaga. Ich schaffe dem Opferspender Reichtum, dem Somapressenden, Opfernden, der gut zuzusprechen versteht.

Ich bin die Gebieterin, die Schätze sammelt, die Kundige, die Erste unter den Opferwürdigen. Mich haben die Götter an viele Orte verteilt, die ich viele Stätten habe und viele [Formen] annehme.

Durch mich ißt man Speise; wer sieht, wer atmet, wer das Gesprochene hört, [tut es durch mich]. Ohne sich darüber Gedanken zu machen, hängen sie von mir ab. Höre, du Berühmter, ich sage dir Glaubwürdiges!

Ich selbst verkünde dieses, was von Göttern und Menschen gut aufgenommen wird. Wen ich liebe, immer nur den mache ich zu einem Gewaltigen, ihn zu einem Hohenpriester, ihn zu einem Ṛṣi, ihn zu einem Weisen.

Ich spanne für Rudra den Bogen, daß sein Geschoß den Feind der heiligen Rede töte. Ich errege Streit unter dem Volke, ich durchdringe Himmel und Erde.

Ich gebäre den Vater im Haupte dieser Welt; mein Ursprung ist im Wasser, im Meere. Von da verbreite ich mich über alle Welten und rühre mit dem Scheitel an den Himmel dort.

Ich wehe wie der Wind, alle Welten erfassend, weiter als der Himmel, weiter noch als die Erde: Solcheine an Größe bin ich geworden.

Dieser Hymne kommt insofern eine Schlüsselstellung zu, als sie offene und latente Hinweise auf eine für das Verständnis vedischer Hymnen wesentliche z w e i t e Ebene enthält, auf der sich ein eigener sakraler Sinn entfaltet. Dieser in der Tiefe liegende, von andern Texten verdeckte und überlagerte Text ist ontologisch gesehen gerade der Primär- und Ausgangstext, während der Text, der gewöhnlich als der einzige und auf jeden Fall primäre gilt, als sekundärer angesehen werden muß. Seine eigentliche Aufgäbe ist es, den reinen sakralen Sinn in seiner Lautgestalt zu bergen und auf ewig zu bewahren. Die Hymne X, 125 ist in vielerlei Hinsicht beachtenswert. Vor allem ist sie im *Ṛgveda* die einzige Hymne an die Göttin Vāc als die personifizierte Rede und als das wahrhaft kosmische, das gesamte All durchdringende Prinzip. Vāc wird in dieser Hymne nicht, wie in zahlreichen analogen Fällen, aufgrund des kathenotheistischen Prinzips der vedischen Mythologie mit den Attributen der Vorrangstellung vor allen Göttern versehen, sondern deshalb, weil Vāc von den übrigen Göttern tatsächlich unterschieden ist, obwohl sie zu deren Kreis gehört. Vāc — die Rede — geht den Göttern voraus, weckt sie im Wort zum Leben, führt sie in die in den Lauten erschaffene Welt ein, dient ihnen als Basis, begleitet sie (vgl. *bibharmi* „ich trage" und *carāmi* „ich bewege mich", „ich gehe", V. 1)[117]. Vāc ist nicht nur G e b i e t e r i n und e r s t e unter denen, die eines Opfers würdig sind. Sie selbst bildet den Kosmos. Sie gebiert den Vater, befindet sich am Himmel, auf der Erde und in den Wassern (in den drei kosmischen Zonen), umfaßt alle Lebewesen. Sie ist Speise aller und durch sie leben alle. Durchaus nicht zufällig werden der Göttin Vāc die grundlegenden kosmischen, gerade dem Demiurgen eigenen Handlungen zugeschrieben: „Stütze sein" („tragen", V. 1), „den Raum ausfüllen", „alles Seiende umgreifen" (V. 7 f., dazu die Varianten: „überall verteilt sein" und „viele Formen haben", V. 3)[118]. In der gleichen Hymne kommt das Motiv der Teilung, Zergliederung, Zerteilung vor, das, wie oben gezeigt, sowohl im Grundmythos bei der Erschaffung des Alls als auch im Zusammenhang mit der Schaffung des poetischen Textes eine entscheidende Rolle spielt. Der Dichter, der ähnlich wie Dionysos die Leiden der Individuation (wenn nicht der äußerlichen, so doch der innerlichen Zergliederung, des Zustandes der Polyhypostase) zu ertragen hat, vereinigt in seiner Person den Schöpfer des Alls und den Schöpfer des Textes über das All. Vāc als ‚Protopoet' und als ‚Prototext' ist auf viele Orte verteilt: *tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́* („mich haben die Götter an viele Orte verteilt", V. 3). *Purutrā́* „an vielen Orten" korrespondiert hier mit demselben Adverb in der oben, S. 356, zitierten Beschreibung der Zerstückelung Vṛtras („p u r u t r ā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ", I, 32, 7) und in vielen ähnlichen Fällen[119] (vgl. auch V. 7: *táto ví tiṣṭhe bhúvanā́nu viśvā* „Von da verbreite ich mich über alle Welten"); *vy àdadhuḥ* „sie haben verteilt" korreliert seinerseits mit der berühmten Stelle über die Zerstückelung Puruṣas, des ‚Protoopfers', aus dessen Körperteilen das All entstand (*Ṛgveda* X, 90, 11: „yát

púruṣaṃ vy ádadhuḥ katidhā́ vy àkalpayan" — „Als sie den Puruṣa auseinander legten, in wie viele Teile teilten sie ihn?"

Wenn das Motiv der Zergliederung und der Vielheit auf die entsprechende Episode im Grundmythos und auf die Idee der kosmischen Schöpfung verweist, so verweist der zweite Halbvers der vierten Triṣṭubh[120], die genau die Mitte der Hymne markiert und somit die Symmetrieachse bildet, auf das Wunder des poetischen Illusionismus. Hier wird unmittelbar und offen der Gedanke ausgesprochen, daß, „wer das Gesprochene hört" (*yá īṃ śṛṇóty uktám*)[121], die Schöpfung von Vāc und folglich die von ihr geschaffenen Texte, die Hymne X, 125 eingeschlossen, nicht adäquat versteht, und es folgt der Aufruf, hinzuhorchen, zu vernehmen, was Vāc spricht: „Ohne sich darüber Gedanken zu machen (*amantávo*, Part. Präs., im Sinne von „es nicht verstehend, nicht begreifend") leben sie (*kṣiyanti*, wörtlich: „benutzen sie") durch mich. Höre, du Berühmter, ich sage dir Glaubwürdiges!" Dieser Aufruf von Vāc hinzuhorchen (und etwas anders zu verstehen, als es üblich ist, vgl. X, 71, 4) klingt wie eine Beschwörung: *śrudhi śruta śraddhivám*... (drei Wörter ähnlicher Lautstruktur hintereinander, zwei davon Ableitungen derselben Wurzel, Imperativ und Vokativ), wie eine Zusicherung für den Hörer, daß dem Mitgeteilten ein besonderer Wert zukommt: *śraddhiváṃ te vadāmi*. Daß sich diese Zeilen im Herzstück der Hymne befinden, ist eben das ikonische Bild für jenen ‚geheimen Schatz', der in der tiefsten Tiefe, innen, im geheimen Schoß verborgen ist. Übrigens erwecken auch die übrigen Teile der äußerst kunstvoll komponierten Hymne den Eindruck, daß sich etwas Wichtiges oder doch wenigstens der Schlüssel dazu in ihr verbirgt. Da die Hymne in der Ich-Form verfaßt ist, muß sie dem Genus des Selbstlobs zugerechnet werden (vgl. X, 119: das Selbstlob des vom Soma berauschten Gottes; X, 159: das Selbstlob der Frau, die ihren Mann besiegt hat, u. ä.). Dieses Selbstlob bildet einen Text von unebener, unruhiger und eindringlicher Konstruktion: Das Alternieren der Hebungen mit Kadenzen und Antikadenzen verhindert jeglichen Wahrnehmungsautomatismus. Der Text, der eine faszinierende Wirkung ausübt, bezieht den Leser mit ein und richtet dessen Aufmerksamkeit auf die Entschlüsselung des in der Hymne häufigsten Wortes, des Pronomens der 1. Pers. Sing., *ahám*, das hier fast als Eigenname auftritt. *Ahám* erscheint in der aus 8 Triṣṭubhs bestehenden Hymne 15mal (!); davon ist *ahám* zehnmal das erste Wort im Vers; die ersten fünf Halbverse beginnen mit *ahám*, dadurch ist ein Anfangsreim gegeben, der auch durch andere Mittel unterstützt wird (vgl. *ahám* — *tā́m* — *yám*, partiell durch *amantávo* und sogar durch die invertierte Form *má*/*yā*/⊃*ám*-); der vertikale Reim wird auch in der Horizontale sowie durch die *ahám*-Formen selbst (vgl. z. B. V. 1: *ahám*... *ahám*... *ahám*) als auch durch andere Verfahren verstärkt (vgl. V. 2: *aháṃ*... *-am*... *am*/... *my*/*aháṃ*... *-am*... *-am*... *-am*). Wenn der Hörer die Absichtlichkeit der *ahám*-Formen erkannt hat und durchschaut, daß sich hinter *ahám* ein echter

Eigenname verbirgt, wird er in jene Lautanalysen (und -synthesen) des vedischen Texts miteinbezogen, von denen Saussure schrieb [122]. Der Name der Göttin Vāc wird in der Hymne nicht ein einziges Mal (nicht einmal in depersonifizierter Form als „Wort“, „Rede“) erwähnt, und diese Anonymität [123], die teilweise durch die Beschränkung der Hymne auf die Ich-Form erklärt werden kann, wird als Absicht wahrgenommen. Nichtsdestoweniger enthält die Hymne inhaltliche Hinweise darauf, daß von Vāc die Rede ist (vgl. „wer das Gesprochene hört“), oder auch komplexe inhaltlich-formale Verweise: *vadāmi* „ich spreche“, und von da her ‚sprechen‘ ⊃ ‚Rede‘ und *vadāmi* ⊃ *Vāc* (ebenso *uktám* „Gesprochenes“ in derselben Position wie *vadāmi*, im vorausgehenden Vers; *uktám* enthält dieselbe Wurzel wie *Vāc*, nur in der Nullstufe, vgl. ie. **u̯ekᵘ*-). Sobald dem Hörer klar ist, daß sich hinter *ahám* Vāc verbirgt, versucht er, am Text die genannte Hypothese zu überprüfen. Es zeigt sich, daß bereits im ersten Vers als „mot sous le mot“ *Vāc* aus *va(subhiś) c(arāmi)* synthetisiert werden kann, ebenso in Vers 3: *vá(sūnāṃ) c(ikitúṣī)* ⊃ *Vāc* (ähnlich wie im saturnischen Vers *Taurasia Cīsauna Samnio cēpit* Silben und Buchstaben den Namen *Scīpio* zu synthetisieren erlauben [124]). Aber damit sind die Hinweise auf das verborgene Schlüsselwort, das gefunden werden soll, nicht erschöpft. An anderer Stelle haben wir gezeigt [125], daß in dieser kurzen Hymne ungefähr 50mal ein Segment auftritt, das aus *v* mit folgendem Vokal besteht (davon in etwa 30 Fällen, d. h. 60%, die Silbe *vā̆*), und mehr als 60mal das Segment *ā̆m* | *ā̆ṃ* (dazu noch 20mal die Verbindung *ā̆n* | *ā̆ṇ*). Besonders charakteristisch ist, daß die Distribution der Verbindungen von *v* mit Vokal einer in der altindischen Poetik wohlbekannten Figur folgt: starke Frequenz in den Randversen (d. h. am Anfang und am Ende), schwache Frequenz in der Mitte, nach dem allgemeinen Schema: absteigend — aufsteigend [126]. In der letzten Tristubh, in der die Kette der Verbindungen mit *v* voll zur Entfaltung kommt, unterstreicht sie das Wiederholungsprinzip und ruft den Eindruck einer magischen Beschwörung hervor: *vá-vā́ ... va ... vā ... va ... ví ... vā/vā́ ... vya ... va ... va*. Die Erklärung dafür, daß in dieser Hymne die Verbindungen *ā̆m* | *ā̆ṃ* und *vā̆* bevorzugt werden, ist im Thema der Hymne zu suchen, in deren Subjekt (Autor) und Gegenstand. Die Hymne ist der Göttin der Rede (des Wortes) gewidmet, die *Vāc Ambhṛṇī* genannt wird [127]. Durch die Enthüllung des Namens Vāc wird nicht nur der Name der konkreten Göttin faßbar und damit das mit diesem Namen verbundene Thema der Hymne beleuchtet [128] — ohne diese Verbindung könnte das Thema auch anders aufgefaßt werden, da auf der Textoberfläche, von einigen wenigen Details abgesehen, nichts darauf hinweist, daß hier die Rede oder das Wort gemeint ist —, gefunden wird auch der verborgene Name, das Wort, das den lautlichen und inhaltlichen Schlüssel zum Text darstellt. Nur wenn man *Vāc*, das Wort, „das Gesprochene“ (*uktá-*) findet, kann man den höchsten sakralen Sinn ergründen und den Makel des ‚Unausgesprochenen‘ oder ‚Falschgesprochenen‘ vermeiden [129]. So

ist die Hymne an Vāc nicht nur ein poetischer Text, sondern auch eine metapoetische Beschreibung, die der Analyse des Textes als Leitlinie dient [130].

Hat man am Beispiel der Hymne an die Rede die typische Bauform erkannt, so wird man mit Hilfe einer grammatisch-poetischen Analyse, wenn nicht den inhaltlichen Kern anderer Hymnen, so doch die tiefer liegenden Ebenen ihrer Textorganisation unschwer aufdecken. Diese werden so auch dem Forscher, der mit den Grundprinzipien der altindischen (und altindoeuropäischen) Poetik nicht vertraut ist, zugänglich. Leider sind viele Regeln der altindischen Poetik nicht bekannt, und diejenigen, die als mehr oder weniger unumstritten gelten können, sind nicht formuliert. Man kann geradezu von der Hypothese ausgehen, daß die Grundregeln prinzipiell nicht formuliert werden, daß statt dessen eine bestimmte Menge an Fakten gegeben ist, an denen die betreffende Regel verifiziert werden kann mit der Konsequenz, daß sie sich — im Falle ihrer Anwendbarkeit — auf eine weitere Menge von Fakten extrapolieren läßt. Offenbar entspricht diese Methode der Textkonstruktion, bei der der Hörer (Leser, Forscher) in die Analyse und in das Verstehen des Textes selbst miteinbezogen wird, tiefer wurzelnden Prinzipien des altindischen Weltmodells. Eine solche Textkonstruktion, die den Hörer vermittels eines Systems von (niemals absolut gesetzten) Filtern von Ebene zu Ebene, von außen nach innen, vom Phainomenon zum Noumenon führt, setzt beim Interpreten eine bestimmte geistige Energie voraus. Diese Energie ist in gewisser Weise derjenigen verwandt, die im Text selbst enthalten ist und die im Sinne des Resonanzgesetzes die Energie in demjenigen weckt, der den Text zu erfassen sucht. Der Lohn für eine solche Erfassung des Textes ist ein bestimmter Weg, auf den der Leser gebracht wird und dessen Etappen, Biegungen und Windungen er im voraus zu unterscheiden beginnt; die richtige Wahl erweist sich erst am Ende des ganzen, unendlichen Weges. In diesem Sinne tritt der poetische Text nicht als Selbstzweck auf, sondern als ein besonderes *vāhana*, das die geistige Entfaltung fördert.

8.

Es ist immer wieder die Aufgabe des Gelehrten, der sich mit der altindischen Poetik beschäftigt, bestimmte miteinander verknüpfte Züge — oder ganze Komplexe — herauszuarbeiten, die ihrerseits bestimmte Strukturhypothesen bestätigen, die in ganz anderm Zusammenhang aufgestellt worden sind. Die Saussuresche Anagrammtheorie [131] hat implizit den Aspekt der Duplizität in die Betrachtung der Struktur der altindoeuropäischen Poesie und Poetik eingeführt. Es zeigt sich, daß ein bestimmter Inhalt mindestens zweimal (genauer: auf zwei verschiedenen Ebenen) enkodiert ist: So tritt z. B. „Agni“ als Hymnenthema einerseits explizit und offen zutage, während er andererseits auf der anagrammatischen

Ebene des Textes verschlüsselt gegenwärtig ist. Tatsächlich ist der Bereich dieser Duplizität noch viel weiter zu fassen; er umgreift nicht nur die Ebenen des sprachlichen und/oder poetischen Textaufbaus, sondern auch alle Arten von Wechselbeziehungen zwischen der paradigmatischen und der syntagmatischen Ebene. Offenbar gibt es eine Reihe von recht unauffälligen und nicht immer ganz bewußt gemachten Merkmalen, die auf jene ‚zweite' (andere) Manifestation des bereits einmal Ausgedrückten verweisen. Zuweilen scheint die Wechselbeziehung zwischen den beiden Ausdrucksformen ein und desselben Inhalts dem Verhältnis einer komplementären Distribution gleichzukommen, wie in der eben analysierten Hymne X, 125. Während der Name Vāc auf der einen Ebene fehlt und dort nur die inhaltlichen Motive vorkommen, die mit der Rede verbunden sind, ist er auf der anderen, der anagrammatischen Ebene vertreten.

Der aufmerksame Erforscher vedischer Texte wird jedenfalls seine Vorbehalte gegenüber den Ergebnissen einer solchen ‚Zergliederung' des Textes aufgeben und rasch die Grundprinzipien der Analyse und ihrer Verifizierung erfassen, und somit seine Zweifel an den realen Grundlagen des sich ihm bietenden Bildes überwinden. Insbesondere wird er die Funktion der Stelle kennen, an der ein gesuchtes Phänomen oder etwas, das dessen Existenz bestätigt, auftauchen kann. Mit anderen Worten, schon in einer frühen Phase der Analyse wird eine Schichtung des Textes sichtbar, die verläßliche Diagnosen erlaubt. In der Hymne an Vāc war, wie schon gesagt, die Mitte des Textes eine solche Stelle. Andere markierte Stellen sind Anfang und Ende eines einheitlichen Zyklus von Hymnen, oder gar Anfang und Ende einer Gesamtheit von Zyklen — wie des *Ṛgveda.*

Die Kenntnis dieser Besonderheiten läßt vermuten, daß die erste und die letzte Hymne des *Ṛgveda* schon allein aufgrund ihrer Stellung markiert sind und die ‚zweite' Ebene des angeschlagenen Themas in ihnen besonders deutlich zur Geltung kommt. So bemerkt denn auch bereits Saussure zu der Hymne I, 1, die Agni gewidmet ist, daß der Göttername hier in verschiedenen Kasusformen erscheint und lautliche Beziehungen eingeht, die eine Reihe von Klangbeispielen („une série de calembours") bilden: *Agni — Aṅgiras*, *giraḥ* — *aṅga*[132]. Diese Beobachtung kann noch um einiges weiterentwickelt werden. Der Name Agni eröffnet die Hymne und damit die ganze Hymnensammlung. Bereits die ersten Worte enthalten einen wichtigen Teil des Themas: *Agním īḷe puróhitaṃ* „Agni rühme ich als Puróhita", d. h. in seiner Eigenschaft als Puróhita (Puróhita ist der Hauspriester des Königs). Zudem kann *puróhita-* hier auch nicht-terminologisch verstanden werden, und zwar als „der, der vornan, an die Spitze gestellt ist". In diesem Falle wäre *puróhita-* nicht nur ein Epitheton für Agni und ein weiteres Element seiner Lobpreisung, sondern auch ein metapoetisches Element, mit dessen Hilfe auf den Textanfang als solchen hingewiesen wird: Agni wird als erster, ganz am Anfang, vor allen anderen Göttern gerühmt. Der zweite Teil des Themas ist im

letzten Vers der Hymne enthalten: *sácasvā naḥ svastáye* „geleite uns zum Heil". Diese beiden Teile bilden sowohl den formalen als auch den inhaltlichen und den ideenmäßig-konzeptuellen Rahmen der gesamten Hymne, die auf dem Prinzip des ‚do ut des' aufgebaut ist: „Agni rühme ich ...", und: „[du, Agni,] geleite uns [dafür] zum Heil." [133] Die Mitte der Hymne, die zwischen dem fünften und sechsten Zweizeiler verläuft, markiert einen wichtigen Einschnitt in der Verwendung des Namens Agni. Während der Name jeweils die ersten fünf Zweizeiler eröffnet (V. 1: *Agním*, V. 2: *Agníḥ*, V. 3: *Agnínā*, V. 4: *Ágne*, V. 5: *Agnír*) und dort sonst in keiner anderen Position mehr auftritt, kommt er in den letzten vier Zweizeilern n i c h t e i n e i n z i g e s M a l in der Anfangsposition vor. Er steht dort überhaupt nur dreimal — in der Versmitte —, und zwar ausschließlich im Vokativ, wohingegen er in den ersten fünf Zweizeilern nur einmal im Vokativ vorkommt. In der ersten Hälfte der Hymne bestimmt der Name Agni das lautliche und manchmal auch das semantische Thema des ihn umgebenden Textes (*aṅgiraḥ*, *aṅgá* u. ä.); zugleich wird er selbst stark determiniert, und zwar sowohl durch die Aufzählung der Funktionen Agnis (*puróhitaṃ*, *ṛtvíjam*, *hótāraṃ*...) als auch durch die beständige (sich übrigens nicht immer nur auf Agni beziehende) Einführung des Wortes *deva-* „Gott", das gleichsam Agnis wichtigste Eigenschaft betont (V. 1: *devám*, V. 2: *devā́n*, V. 4: *devéṣu*, V. 5: *devó devébhir*). Aufschlußreich ist, daß das Wort *deva-* in der zweiten Hälfte der Hymne (V. 6—9) kein einziges Mal vorkommt [134]. Die extreme Exponiertheit, Sichtbarkeit Agnis in der ersten Hälfte der Hymne kontrastiert also mit seinem allmählichen Zurücktreten, mit dem Übergang zu einer eingeschränkten Sichtbarkeit in der zweiten Hälfte der Hymne [135]. Um so deutlicher gewinnt dort das Thema des Subjekts, des Adepten und seiner flehentlichen Bitte Gestalt: „Wir nähern uns mit Gebet, Verehrung bringend ... sei uns zugänglich ... geleite uns zum Heil!" Beachtung verdienen noch einige weitere Details der Organisation dieses Textes [136], der an Agni, den Naturgewalten-Gott gerichtet ist, ohne den kein Opfer und folglich keine würdige Lobpreisung der anderen Götter möglich ist [137]. Der Umstand, daß die Hymne an Agni ganz an den Anfang des *Ṛgveda* gestellt ist, erklärt sich somit aus der Rolle dieses Gottes beim vedischen Opferritus und aus der auf dieser Grundlage gebildeten allgemeinen Vorstellung des vedischen ‚Agnismus' [138].

Während die Serie von Hymnen, die den Göttern gewidmet sind, mit Agni beginnt, steht am Ende der Lobpreisung einzelner Götter und ganzer Gruppen von Göttern die Hymne der Einigung (X, 191), die letzte im zehnten Mandala und im ganzen *Ṛgveda*. Wie die Eingangshymne I, 1 hat auch diese Hymne resümierenden Charakter. Sie durchläuft gleichsam in geraffter Form noch einmal den gesamten Inhalt des *Ṛgveda*. Nicht zufällig beginnt sie daher ebenfalls mit Agni und erwähnt wieder die beiden Motive, die auch den Rahmen der Hymne I, 1 bilden — das Motiv der Lobpreisung Agnis und das Motiv des Heils, das er bringen soll (V. 1):

Sáṃ-sam íd yuvase vṛṣann ágne víśvāny aryá ā́
iḷás padé sám idhyase sá no vásūny ā́ bhara.

Alle [Schätze], auch des hohen Herren, nimmst du, Bulle Agni, ganz in Beschlag. An der Stätte der Iḍ wirst du entzündet. Bring uns die Schätze her!

Das spezifische Thema dieser Hymne — die Einigung — wird bereits mit dem ersten Wort, dem verdoppelten Adverb *sam* „zusammen", „gemeinsam", eingeführt, das auch im weiteren sowohl als einzelnes Wort wie auch als semantische Komponente anderer Wörter, die *sam* enthalten, wiederholt wird: *Sáṃ-sam* . . . *sám* (V. 1), *sáṃ* ... *sáṃ* ... *sáṃ* ... *saṃ-* ... (V. 2), *sam-* ... *sám-* ... *sam-* ... *sam-* ... *sam-* ... *sam-* ... (V. 3), *sam-* ... *sam-* ... *sam-* ... (V. 4). Diese Folge wird auf die eine oder andere Weise durch lautlich ähnliche Komplexe gestützt: *-se* ... *ṣann* ... *-se sá* ... *-sū-* ... *-si* ... *-sa-* ... *sa-* ... *-ṣām* ... *-ṣā* ... *súsa-* ... *-sa-*. In der Mitte der Hymne, im zweiten und dritten Zweizeiler, tritt das Zusammenspiel der *sam*-Formen besonders deutlich hervor:

sáṃ gachadhvaṃ sáṃ vadadhvaṃ sáṃ vo mánāṅsi jānatām [139]
[...]
samānó mántraḥ sámitiḥ samānī́ samānám mánaḥ sahá cittám eṣām
samānám mántram abhí maṇtraye vaḥ samānéna vo havíṣā juhomi

Geht zusammen, verständiget euch! Eure Sinne sollen einträchtig sein [...]
Einig der Rat, einig die Versammlung, einig sei ihr Sinn, zusammenstimmend ihr Denken. Einträchtigen Rat rate ich euch an, mit einigem Opfer opfere ich für euch.

Auffällig ist das Wortspiel *sam*, *man-* (vgl. *manas* „Gedanke"), d. h. „einheitlicher Gedanke", „gemeinsame Denkungsart". Das Thema der heilbringenden Harmonie beschließt denn auch sowohl die Hymne wie den gesamten *Ṛgveda*: *yáthā vaḥ súsahā́sati* „auf daß bei euch heilbringende Harmonie herrsche" (X, 191, 4) [140].

Diese ‚hypersemantische' Orientierung der Rahmenhymnen des *Ṛgveda*, bei der sich auf der Lautebene Konfigurationen herausbilden, die vom Sinn des Grundnamens gleichsam ‚infiziert' sind, läßt natürlich einen ähnlichen Befund in anderen Hymnen für andere Götternamen vermuten. So kann in der Hymne an den Windgott Vāyu und einige andere Gottheiten (I, 2) der Anfang *Vā́yav ā́ yāhi* „O Vāyu! komm her..." als zweifache Reproduktion dieses Namens: *Vā́ya vā́yā*[*hi*], mit verstärkender Absicht, aufgefaßt werden. Eine lautliche Anspielung auf den Namen *Vāyu* findet sich auch im fünften Vers derselben Hymne zu Beginn des letzten, dritten Pada, während der erste Pada mit dem Namen beginnt: a: *vā́yav*..., c: *tā́v ā́ yātam* (d. h. [*tā*]*vāyā*[*tam*]). Im folgenden sechsten Vers bietet sich ein ähnliches Bild: *vā́yav* ... *sunvatá ā́ yātam* verweist auf Vāta, ebenfalls einen Windgott (vgl. [*sun*]*v a t á*), und synthetisiert zum wiederholten Male den Namen Vāyu (vgl. [*sun*]*va*[*tá ā́*]*yā*[*tam*]). Nicht weniger aufschlußreich sind die Hymnen

an Uṣas. So wird beispielsweise in der Hymne IV, 51 der Name in jedem Vers wiederholt (*Uṣáso, Uṣásaḥ, Uṣásaś*), außer im zehnten Vers, wo anstelle des Namens gleichsam seine Definition eingeführt wird: *divo duhitaro, devīḥ* „Tochter des Himmels", „Göttin". Zudem zeichnet sich der gesamte Hymnentext durch eine stark verschobene Relation der Vokale zueinander aus, unter deutlicher Vorherrschaft der *u*-ähnlichen Laute (*u, v, o* [= *au*]), die etwa 150mal vorkommen, und darüber hinaus finden sich zahlreiche Beispiele, in denen mit der Lautstruktur des Namens Uṣas gespielt wird: *ṣu ... uchán ... chuc ... uchán ... sasan ... ūṣa ... aśv ... sasán ... us ... śu ... chu ... sa ... ā́su ... iṣ ... asa ... ās ... śaśa ... chá ... sa ... sa . . . as . . . sa ... sa ... as ... sa ... so ... sa ... ṣaso ... rúśadbbiḥ ... sa ... sa ... ṣasas ... uṣa ... śu ... śu ... ās ... ā́su ... su ... aśáso ... ṣu ... auṣ ... yaśaso...* [141] Der Vergleich verschiedener Hymnen, die an ein und dieselbe Gottheit gerichtet sind, zeigt, daß die wiederholten Lautkonfigurationen und die Grundtypen ihrer Semantisierung nicht zufällig sind.

Die besondere Rolle des Namens in der Hymne wird u. a. auch durch sein gehäuftes Vorkommen am Hymnenanfang illustriert, der als eine Art Resümee angesehen werden kann. So beginnt die Hymne an Mitra (III, 59) [142] mit der Aufzählung der drei Haupthandlungen Mitras (er einigt die Menschen, erhält Erde und Himmel und gibt auf die Menschen acht) und mit dem Aufruf, Mitra zum Dank ein reiches Trankopfer darzubringen. Jeder der vier Padas beginnt mit dem Namen des Gottes, in den ersten drei Padas im Nom. Sing., im vierten im Dat. Sing., was der Unterscheidung zweier Sphären (der göttlichen und der menschlichen) und zweier Perspektiven entspricht: Mitra für die Menschen und die Menschen für Mitra [143]:

M i t r ó jánān yātayati bruvāṇó	m i t r ó dādhāra pṛthivī́m utá dyā́m
m i t r á ḥ kṛṣṭī́r ánimiṣābhí caṣṭe	m i t r ā́ y a havyáṃ ghṛtávaj juhota.

Der sich Mitra [Freund] nennt, eint die Menschen. Mitra erhält Erde und Himmel. Mitra gibt auf die Völker Acht, ohne die Augen zu schließen; dem Mitra opfert die schmalzreiche Spende!

In jedem Pada entspricht der Verbindung *tr* (*Mitra*) eine Folge aus Plosiv-konsonant und (silbischem oder nichtsilbischem) *r* (V. 1a: *br-*, b: *pṛ-*, c: *kṛ-*, d: *ghṛ-*) [144]. Der Laut *t*, der die beiden Wörter miteinander verbindet, die das auf Mitra bezogene Hauptmythologem bilden — *Mitró* [...] *yātayati* —, wird wie ein Echo in allen übrigen Padas wiederholt, in denen dann vom Mythologem selbst nicht mehr gesprochen wird (*utá, kṛṣṭī́r, ghṛtávaj, juhota*). Weiterhin erscheint der Name Mitra in allen Versen: *mitra* (V. 2), *mitrásya* (V. 3), *mitró* (V. 4), *mitrā́ya* (V. 5), *mitrásya* (V. 6), *mitró* (V. 7), *mitrā́ya* (V. 8), *mitró* (V. 9), und findet seinen Widerhall auch in Nachbarwörtern wie *márto, dūrā́t* (V. 2), *mitá, vratá, sumataú* (V. 3), *yemire* (V. 8).

Eine andere Distributionsvariante des Götternamens in der Hymne ist die komplementäre Anordnung: Versen, in denen der Name vorkommt, stehen solche entgegen, in denen er nicht vorkommt, aber deutliche lautliche Anspielungen auf ihn verweisen. So wird in der Hymne an die Aśvins (III, 58) in sieben von neun Versen der Name *Aśvinā* genannt; in zwei Versen (V. 2 und V. 6) wird er zwar nicht genannt, doch kommen in ihnen die Ausdrücke *ávaś* (*cakṛma*) (V. 2) und *śiváṃ*, *śivā́ni* (V. 6) vor, die es erlauben, ein Schattenbild des Namens zu konstruieren. Ein solches Spiel kann gelegentlich bis zu großer Raffinesse getrieben werden. Nicht zufällig ist ein solcher Fall in der Hymne II, 23 anzutreffen, die dem Gott geweiht ist, der die Gebete schützt und damit Vāc in gewisser Hinsicht artverwandt ist (vgl. Vācaspati). Er trägt zwei Namen: *Brāhmaṇas páti* und *Bṛ́has-páti*. Diese beiden Namen wechseln in der ganzen Hymne miteinander ab (*Brāhmaṇas páti*: V, 1, 5, 9, 11, 17, 19; *Bṛ́haspáti*: V, 2—4, 6—8, 10, 12—16, 18). Hierin kann man ein ikonisches Bild jenes Motivs des ‚Verteilens' sehen, von dem oben, S. 356, die Rede war: *tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́* „mich haben die Götter an viele Orte verteilt“ [145]. Das, was die Götter in dem von ihnen geschaffenen All vollbracht haben, wiederholt der Dichter in dem von ihm geschaffenen Bild des Alls — im poetischen Text. Beide Namen des Gebetsgottes treten nicht ein einziges Mal gleichzeitig auf. Allerdings weist in zwei Fällen eine lautliche Anspielung auf die Variante des Namens hin, die im betreffenden Vers nicht vorkommt — einmal *suvṛ́dhā brahmaṇas pate spārhá* in Vers 9, wo beide Randwörter auf *bṛh-/vṛh-*, *barh-* und folglich auf *Bṛ́haspati* verweisen, *mánasā* … *mányamāno* … *bṛ́haspate*… *manyú* … in Vers 12, wo auf die zweite Variante des Namens — *Bráhmaṇas páti* — angespielt wird. In manchen Hymnen werden die lautlichen Anspielungen fast zu einem musikalischen Thema gestaltet, das eine bestimmte Klasse von Phonemen und Phonemverbindungen umfaßt, die im Götternamen ihren Widerhall finden. So ist das Thema *Rudra* in der ihm gewidmeten Hymne II, 33 in verschiedenartigen Verbindungen des Sonanten *ṛ* mit einer vokalischen Variante des Gleitlauts *u* (oder mit dem Vokal *a*) und einem beliebigen nichtnasalen Verschlußkonsonanten verarbeitet, ganz abgesehen davon, daß der Name *Rudra* in jedem der 15 Verse der Hymne vorkommt (*rudra cukrudhāmā*, V. 4; *rudrám* … *ṛdūdáraḥ* … *rīradhan*, V. 5; *pururū́pa ugró babhrúḥ* … *bhū́rer* … *rudrā́d*, V. 9; *viśvárūpam* … *rudra*, V. 10; *ugrám* … *rudra*, V. 11; *rudra* … *bhū́rer*, V. 12, usw.[146]).

Die Sänger und Hörer der vedischen Hymnen waren auf die kaum merklichen und sehr komplizierten Wechselbeziehungen zwischen den Lautelementen dieser Texte und deren Verknüpfung mit den sich ergebenden Bedeutungen in einer Weise eingespielt, daß dem im Westen bis ins 20. Jahrhundert hinein nichts gleichkommt. Diese Schulung aber war die Vorbedingung für die Entstehung bestimmter poetischer Verfahren: der gleichsam natürlichen figurae etymologicae,

wie z. B. im vierten Pada des ersten Verses der genannten Hymne an Rudra, *prá jāyemahi ... prajā́bhiḥ* „Wir wollen in unserer Nachkommenschaft (wörtlich: in den von uns Geborenen) wiedergeboren werden“ [147], der Konstruktion künstlicher (beabsichtigter) figurae etymologicae [148] und schließlich der bei den altindischen Dichtern beliebten Praxis der etymologischen Analyse, die die teilweise verborgenen und zerstreuten Bedeutungen durch die Laute erhellen hilft [149]. „Der Sinn dieser altindischen Disziplin entging den modernen Forschern, weil für sie die Etymologie vor allem eine Wissenschaft ist, die auf der historisch-vergleichenden Feststellung des Ursprungs von Wörtern basiert. In den indischen Traktaten über *nirukta* wie auch in den mittelirischen poetischen Traktaten war etwas anderes intendiert, nämlich die Fortsetzung jener Tradition, die Wörter in Teile zerschneidet, und die nach Saussure die Genese der gesamten indischen Wissenschaft von der Sprache erklärt.“ [150] Stimmt man mit dieser Feststellung überein, so muß man den alten Etymologen nicht nur mit dem Dichter und dem Opferpriester, sondern auch partiell — hinsichtlich des Zerschneidens und Zusammenfügens der Elemente — mit dem Protagonisten des Grundmythos in Verbindung bringen [151], wie denn überhaupt in jeder mythopoetischen Tradition die Etymologie eine bedeutende, ja obligatorische Rolle spielt, da sie mit der Gesamtstruktur und dem Sinn dieser Traditionen aufs engste verknüpft ist. Stellt man die Etymologie in diese Zusammenhänge, dann läßt sich auch der Inhalt entsprechender Spekulationen der Upanischaden, der gewöhnlich als eine späte, vom ursprünglichen Zustand abweichende Erscheinung gewertet wird, in interessanter Weise neu beurteilen, nämlich als (verstärkende und/oder die ursprünglichen Grenzen sogar überschreitende) Fortsetzung der archaischen Tradition, so etwa die Verehrung der Namenssilben (z. B. *Chāndogya-Upaniṣad* I, 3 und die Kommentare zu dieser Stelle) oder die Korrelierung von Lautqualität, Gottheit und Artikulationsart, z. B. Vokale — *Indra* — klangvoll und stark; Zischlaute — *Prajāpati* — die Laute nicht schluckend (nicht durchlassend), offen; Konsonanten — *Mṛtyu* (Tod) — langsam, die Laute nicht miteinander verschmelzend (z. B. *Chāndogya-Upaniṣad* II, 22, 3 ff. und die Kommentare zu dieser Stelle) [152].

9.

Die Gewohnheit, Wörter in Laute zu zergliedern und aus diesen ein Ganzes — das gesuchte Wort (den gesuchten Namen) — zusammenzusetzen, wie auch die Fertigkeit, alle Bedeutungen, die der betreffende semantische Bereich umfaßt, konsequent zu ordnen, wurden sehr früh auf das Gebiet der grammatischen Analyse übertragen. Hier ist nicht der Ort, um dies ausführlich zu behandeln, da die Operationen der Zergliederung und der Zusammenfügung der grammatischen Formen in das Gebiet der Linguistik als einer gesonderten Wissenschaft gehören,

die bereits im alten Indien eine einzigartige Entwicklung erfahren hat. Nichtsdestoweniger wurde in der altindischen Poetik das Spiel mit den grammatischen Formen als Erweiterung des Anwendungsbereichs der genannten grundlegenden Operationen genutzt, und schon deshalb verdienen einige Verfahren, die der ‚Poetik der Grammatik' angehören, zumindest kurz genannt zu werden. Bei der oben mehrfach erwähnten ‚Kasuskonstruktion' der Hymne, bei der alle oder fast alle Kasusformen des Götternamens über die ganze Hymne ‚verstreut' sind[153], nimmt der in den verschiedenen Kasusformen stehende Name häufig ein und denselben Platz im Vers ein (gewöhnlich den Anfang), was die Kasusoppositionen besonders kontrastreich hervortreten läßt. Darüber hinaus beschreibt die Verwendungsweise der einzelnen Kasusformen des Götternamens gleichsam eine andere ‚Grammatik', nämlich die der im Ritual formalisierten Beziehungen des Menschen zum Gott. Daher rührt auch die übliche Kombination von Sätzen, die das gesamte Kasusparadigma (ein Analogon zur Synthese des Götternamens auf der Lautebene) und gleichzeitig auch das Schema der typisierten rituellen Situationen reproduzieren: „Indra (Nom.) ist der König der Götter"; „Indra (Akk.) rühmen wir"; „mit Indra (Instr.) werden wir glücklich sein"; „Indra (Dat.) bringen wir ein Opfer dar"; „wir rufen die Hilfe Indras (Gen.) an"; „wir fürchten Indra (Abl.)"; „bei Indra (Lok.) empfangen wir Gaben"; „o Indra! du... (Vok.)", was als Resultat das gesamte Kasusparadigma (*Indras — Indram — Indreṇa — Indrāya — Indrasya — Indrād — Indre — Indra*) wie auch die Grundelemente der rituellen Handlung ergibt.

Außerdem lassen sich im *Ṛgveda* klare Beispiele dafür finden, wie konkrete, durch Sandhi affizierte Formen eines theophoren Namens variiert werden, so z. B. in der Hymne an Savitar V, 82, 1: *savitúr ... túram...*; V. 9: *suvā́ti savitā́* usw.[154]; ferner in der schon erwähnten Hymne an Mitra (III, 59), wo ein ähnliches Variationsspiel vorkommt. So wird die Kasusflexion des Götternamens zu einem Feld, auf dem Grammatik und Poesie bald zusammen und im Einvernehmen, bald getrennt und gegeneinander wirken.

Dasselbe gilt auch für die Verbformen, obwohl sie mit den Götternamen nicht verbunden sind und diese bestenfalls als Prädikate oder Attribute bestimmen. Als wesentlich erweist sich dabei nicht nur die poetisch bedingte Verwendung dieser oder jener Verbform und das Spiel mit ihrer Häufigkeit, sondern auch der Verzicht auf die Benutzung potentiell möglicher und, wie es scheint, in der betreffenden Situation sogar unumgänglicher Formen und Kategorien. Der Inhalt des *Ṛgveda*, genauer: das Inventar der Situationen, die das Verhältnis des Menschen zum Gott bestimmen: Invokation, Bitte, Flehen, Wunsch, sogar Befehl, Beschwörung usw., erklärt die schon häufig konstatierte Dominanz der modalen über die nichtmodalen Formen. Manchmal aber fällt eine bestimmte poetische ‚Effekthascherei' auf, die sich darin zeigt, daß Indikativformen gerade dort nicht genügend (oder überhaupt nicht) benutzt werden, wo man sie vor allem erwarten würde, z. B. in den Er-

zählungen über die Taten der Götter und — allgemeiner — in den sujetgebundenen Hymnen überhaupt. An Stellen, an denen normalerweise Tempusformen des Indikativs stehen müßten, wird der atemporale Injunktiv gesetzt, eine Verbbildung, die keine klare formale Charakteristik aufweist und außerhalb des Oppositionsgefüges von Tempus und Modus steht. Ein charakteristisches Beispiel für die ,Injunktivierung' einer ganzen Hymne stellt die Hymne an Indra (I, 174) dar, die bereits an anderer Stelle analysiert worden ist [155]. Die Operation der ,Injunktivierung' (und in diesem Fall stellt dies nicht nur einen Archaismus, sondern auch dessen Ausdehnung über die ursprünglich motivierten Grenzen hinaus dar) hat einen spezifischen deformierenden Effekt: Die Handlung wird sozusagen in die entsprechende Eigenschaft transponiert, alles Beschriebene verliert seine ,Energie' und Intensität und gewinnt statt dessen den Aspekt der Panchronie, der äußersten Extensität, fast der Ewigkeit. Besondere Meisterschaft erreichen die vedischen Dichter bei den Verfahren einer minimalen ,Infizierung' der trägen injunktivischen Masse durch indikativische Bedeutungen, wobei verschiedene Wechselbeziehungen im Gleichgewicht zwischen injunktivischen und indikativischen Formen entstehen [156]. Diese Wechselbeziehungen bilden ihrerseits ein ganzes Inventar von konventionalisierten statischen poetischen Sehweisen, in denen sich jene charakteristische Sehweise der vedischen Dichter (*dhī*) manifestiert, von der Jan Gonda schrieb [157]. Deshalb steht man beim Hören (oder Lesen) vieler vedischer Hymnen vor der Aufgabe, die betreffende Form temporal zu identifizieren oder den Umfang der Verbformen zu bestimmen, auf die sich die betreffende grammatische Charakteristik bezieht. Die Ausklammerung eines bestimmten morphologischen Index, die zu einer Situation des Typs: F_1 (x)' + F'_2 (#) + F'_3 (#) + F'_4 (#)... führt (*x* bezeichnet ein bestimmtes Formans, „#" dessen Fehlen, „'" die [semantische] Identität der Formen), ist ein in der altindischen poetischen Grammatik geläufiges Phänomen. Es ist anzunehmen, daß diesem Phänomen eine umgekehrte Tendenz, die Ausbreitung des betreffenden grammatischen Formans auf die gesamte Formenabfolge entgegenwirkte. Insbesondere kann man annehmen, daß die Universalisierung von *-āmi* als Flexionsform der 1. Pers. Sing. Präs, bei den thematischen Verben (zu erwarten wäre **-ā*) das Resultat eben dieser Tendenz ist. Einige archaische indo-iranische Erscheinungen weisen auf die Existenz von Kontexten des Typs **bharā* (1. Pers. Sing.) ... *jayāmi* (1. Pers. Sing.) ... hin. Die Möglichkeiten des Zergliederns, des Verbindens und der verschiedenartigen Übertragungen grammatischer Elemente werden also auch auf diesem Gebiet erprobt.

Entsprechende Operationen werden auch auf der Ebene des poetischen Lexikons ,durchgespielt'. Die Vielzahl von Epitheta des Götternamens, die häufige Verdrängung des Namens durch die Epitheta und die Versuche, bestimmte Epitheta mit charakteristischen Hypostasen der Gottheit in Verbindung zu bringen [158], sind auf unterschiedliche Weise mit der Synthese des Götternamens und dem Erfassen

aller seiner okkasionellen Varianten verbunden. In einigen Fällen ergibt die Gesamtheit der Epitheta des betreffenden Namens ein allgemeines Schema der distinktiven Merkmale, die der Standardbeschreibung der Gottheit entsprechen. In anderen Fällen wiederum ist das Epitheton wichtigstes Mittel der Implikation des Namens mit Hilfe eines Lautsignals und allgemeiner Bedeutungselemente. Wenn etwa in der Hymne an Uṣas (I, 92, 1) von der Rückkehr der rötlichen (*aruṣa*) Kühe die Rede ist, so ist damit das Erscheinen sowohl des Namens Uṣas, der in *ar-uṣa* gleichsam verborgen ist, als auch des Bildes der Göttin der Morgenröte, deren Farbe ja *aruṣa* ist, impliziert. Ein überzeugenderes Beispiel für das poetische Wortspiel, das in seinem Ursprung die Kenntnis der Operationen der Zerteilung und des Zusammenfügens voraussetzt, ist der besondere Typ der liturgischen *āprī*-Hymnen, die um eine vorgegebene einheitliche Menge von Schlüsselwörtern konstruiert sind und eine festgelegte Anzahl von elf Versen haben [159]. Die durch diese Bedingungen gegebene Zergliederung der Hymne bedingt die Klarheit ihrer Textstruktur, ermöglicht eine horizontale und eine vertikale Lektüre und aktualisiert die Kategorie der Stelle, an der das betreffende Element vorkommt.

* * *

Selbstverständlich sind viele andere Prinzipien, insbesondere die einzelnen Verfahren der altindischen Poetik, im Rahmen dieser Arbeit unberücksichtigt geblieben. Es kam hier lediglich darauf an, das leitende Prinzip der altindischen Poetik herauszustellen, das einerseits in einigen wesentlichen Eigenarten der Genese und der Funktionsweise der alten indoeuropäischen Poesie begründet ist, andererseits selbst die Grundoperationen bestimmt, mit denen der altindische Dichter zu tun hatte. Geht man von eben diesen Operationen und ihrem Tiefen-Sinn aus, der den poetischen (und schöpferischen) Text mit dem Bereich des ‚Außerpoetischen' verbindet, so kann man viele Eigentümlichkeiten der altindischen Poetik leicht erklären, und zwar indem man sie in den weiteren Umkreis des mythopoetischen Schaffens rückt, ohne den die alte indoeuropäische Poetik nicht verstanden werden kann.

Anmerkungen

[1] Vgl. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris 1903; Nachdruck: Alabama 1964; ders., *Les Dialectes indo-européens* (Société de Linguistique de Paris. Collection Linguistique, 1), Paris 1908.

[2] Vgl. die Gesamtdarstellungen zur ‚indoeuropäischen' Archäologie von Pedro Bosch-Gimpera, Marija Gimbutas, Hugh O'Neill Hencken u. a. sowie die archäologischen Beiträge des Sammelbandes: G. Cardona / H. M. Hoenigswald / A. Senn (Hrsg.), *Indo-European and Indo-Europeans.* Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania, Philadelphia 1970.

[3] Vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse bei Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 Bde. (Le Sens commun), Paris 1969.

[4] Etwas anderes ist die Rekonstruktion als rein heuristisches Verfahren wie in Schleichers „Fabel in indogermanischer Ursprache" *Das Schaf und die Rosse. Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der arischen, celtischen und slavischen Sprachen* Bd. 5/1868, S. 206—208.

[5] Sie könnte — theoretisch — den oben beschriebenen Verhältnissen vergleichbar werden, wenn etwa in einem bestimmten Gebiet indoeuropäische Texte auf ‚Ursprachenniveau' gefunden würden.

[6] Vgl. *Le Vocabulaire*, S. 12: „La dimension temporelle devient [...] une dimension explicatoire."

[7] Vgl. „Linguistics and Poetics", in: Th. A. Sebeok (Hrsg.); *Style in Language*, Cambridge, Mass. 1960, S. 350—377, hier: S. 358.

[8] *Kāvyālaṃkāra* I, 16 („śabdārthau sahitau kāvyam"). — Auch Paul Valéry konstatiert: „L'opération du poète s'exerce au moyen de la valeur complexe des mots, c'est-à-dire en composant à la fois *son* et *sens* [...] comme l'algèbre opérant sur des nombres complexes." („L'Invention esthétique" [1938], in: P. V., *Œuvres*, 2 Bde. [Bibliothèque de la Pléiade. 127. 148], Paris 1957—1960, Bd. 1, S. 1412—1415, hier: S. 1414 f.)

[9] „Opredelenie poėzii v sanskritskoj poetike" („Die Definition der Poesie in der Sanskritpoetik"), in: *Problemy teorii literatury i ėstetiki v stranach Vostoka* („Probleme der Literaturtheorie und Ästhetik in den Ländern des Ostens"), Moskva 1964, S. 35—61, hier: S. 57 f.

[10] Vgl. auch die andere alte Definition der Grammatik: „Die Grammatik gilt als Haupt." (*Pāṇinīya Śikṣā* 42: „mukhaṃ vyākaraṇaṃ smṛtaṃ.") Für Ānandavardhana (spätes 9. Jahrhundert n. u. Z.) versteht es sich von selbst, daß „[...] die Grammatik die Wurzel aller Wissenschaften ist" und daß „die ersten unter den Gelehrten natürlich die Grammatiker sind" (*Dhvanyāloka* I, 16).

[11] Auch in der Periode der frühen Prakrit-Dichtung sind die Begriffe „Dichter" und „Grammatiker" untrennbar verbunden. Darauf macht Viktorija V. Vertogradova aufmerksam (*Drevneindijskaja lirika.* Indijskaja lirika II—X vekov. Perevod s sanskrita i prakrita [„Altindische Lyrik. Indische Lyrik des 2.—10. Jahrhunderts. Übersetzung aus dem Sanskrit und Prakrit"], Moskva 1979, S. 14). Nach ihrer Darstellung existierte am Hofe der Sātavāhanas eine grammatisch-poetische Schule, deren Hauptaufgabe darin bestand, die lokale Liedfolklore zu bearbeiten und eine Grammatik der poetischen Sprache zu schaffen.

[12] Nach der Deutung von Śaṅkara (8. Jahrhundert n. u. Z.?); nach Rāmānuja (11. Jahrhundert n. u. Z.) handelt es sich um die Wissenschaft von der Götterverehrung. Schon die Möglichkeit, die Etymologie als göttliches Wesen, als Schlüssel zum Göttlichen zu verstehen, charakterisiert anschaulich die Rolle, die der Etymologie im alten Indien zukam.

[13] *Chāndogya-Upaniṣad* VII, 1, 2; vgl. VII, 1, 4; VII, 2, 1. Siehe dazu P. Ch. Chakravarti, *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, Calcutta 1930; S. Varma, *Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians*, Delhi 1961, u. a.

[14] Die soziale Stratifikation der frühvedischen Gesellschaft sieht für den Grammatiker auch kaum einen anderen Platz als den des Opferpriesters vor. Deshalb folgt aus der Tatsache der Existenz vedischer Grammatiker, daß sie nur Opferpriester, Ṛsis oder — vermutlich — Brahmanen, sein konnten (vgl. *bráhman* als Bezeichnung des Gebetshymnus, des Lobgesangs oder der liturgischen Formel sowie die Verwendung dieses Wortes in Verbindung mit den Verben des Sprechens und Hörens *arc-*, *gā-*, *vac-*, *śru-*, *stu-*). Zum Zusammenhang von Grammatik und Ritual vgl. L. Renou, „Les Connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit", *Journal asiatique* H. 233 (1941—1942), S. 105—165.

[15] Diese Tradition ist tief in den Besonderheiten des vedischen Weltbildes verwurzelt. Sie findet ihren Widerhall in den Veden und besonders in der spätvedischen Literatur. In den brahmanischen Schriften, den *Prātiśākhyas*, *Brāhmanas*, *Āraṇyakas* und den Upanischaden begegnen viele Beispiele für solche Gleichsetzungen von Sprachelementen und Elementen der Welt. Konsonanten sind Nächte, Vokale Tage; oder: Konsonanten sind Körper, Stimmhaftigkeit ist Seele, Frikative sind Atem; oder: Plosive sind Erde, Frikative Atmosphäre, Vokale Himmelsgewölbe; oder: Frikative sind Atem, Plosive Knochen, Vokale Knochenmark, Halbvokale Fleisch und Blut (*Aitareya-Āraṇyaka* II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2 u. ö.). Oder allgemeiner: „Solcherart sind auch die drei Welten: die Rede ist diese Welt, die Vernunft ist der Luftraum, der Atem ist jene Welt. Solcherart sind auch die drei Veden: die Rede ist der *Ṛgveda*, die Vernunft ist der *Yajurveda*, der Atem ist der *Sāmaveda*. Solcherart sind auch Götter, Urväter, Menschen: die Rede sind die Götter, die Vernunft sind die Urvärer, der Atem sind die Menschen. Solcherart sind auch Vater, Mutter, Nachkommenschaft: die Vernunft ist der Vater, die Rede ist die Mutter, der Atem ist die Nachkommenschaft. Solcherart ist auch das, was bekannt ist [...] Das, was bekannt ist, hat die Form der Rede, weil die Rede das Bekannte ist. Wenn sie zu ihm [dem Bekannten] wird, beschützt die Rede ihn [den Wissenden]" (*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* I, 5, 4—8). — Hier ist auf den späten, auch altindische Beobachtungen berücksichtigenden Versuch der „Improvisation zu einigen Lautthemen" in Andrej Belyj's *Glossalolija*. Poema o zvuke („Glossalolie [sic]. Poem vom Laut"), Berlin 1922 (Zitat: S. 9), hinzuweisen, zu dem sich bei Belyj auch schon vorher Ansätze finden (vgl. *Simvolizm*. Kniga statej [„Symbolismus. Eine Aufsatzsammlung"], Moskva 1910).

[16] Vgl. E. Abegg, „Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumārila", in: ANTIΔΩPON. Festschrift Jacob Wackernagel, Göttingen 1923, S. 255—264.

[17] *Note sulle leggende germaniche*, hrsg. von D'A. S. Avalle, Torino 1972, S. 5 f.

[18] Vgl. L. Renou, „Les Pouvoirs de la parole dans le *Ṛgveda*", in: L. R., *Études védiques et pāṇinéennes*, 17 Bde. (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série In-8, H. 1—2. 4. 6. 9—10. 12. 14. 16—18. 20. 22—23. 26—27. 30), Paris 1955—1969, Bd. 1, S. 1—27; sowie ders., „Les Pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques", *Saṃjñavyākaraṇa*. Studia Indologica Internationalia Bd. 1/1954, S. 1—12.

[19] Vgl. die altindische Formel „yan me m a n a s ā v ā c ā k a r m a ṇ ā vā duṣkṛtam kṛtam", „welche böse Tat von mir durch G e d a n k e, W o r t oder T a t getan worden ist" (*Taittirīya-Āraṇyaka* X, 1, 12; vgl. *Mahābhārata* XII, 4059, 6512, 6549, 6554; XIII, 5677; *Mānavadharmaśāstra* XII, 4—8, u. ö.), oder im *Awesta-*: „arəm. m a i t i humata mamne arəm. u x t i hūxta [vacava] arəm. v a r š t i hvarəšta [vavarəza]", „mit rechtem D e n k e n hat er gut Gedachtes gedacht, mit rechtem S p r e c h e n gut Gesprochenes [gesprochen], mit rechtem H a n d e l n gut Getanes [getan]" (*Pursišnīha* 25 u. ö.); entsprechende

Beispiele lassen sich auch in anderen indoeuropäischen Traditionen finden, die Trias liegt insbesondere auch der Argumentation in Platons *Protagoras* zugrunde. Die T a t des Dichters aber ist das W o r t. Paul Valéry schreibt dazu in seinen Cahiers: „Le rhéteur et le sophiste, sel de la terre. Idolâtres sont tous les autres qui prennent les mots pour des choses, et les phrases pour des actes. Mais les premiers aperçoivent tout leur *groupe*, le royaume du possible est en eux." (*Rhumbs* [1926], in: *Œuvres*, Bd. 2, S. 597—650, hier: S. 619)

20 Daher rührt die indoeuropäische Bezeichnung des Dichters als des I n s p i r i e r t e n, von ide. **u̯et-* : **u̯ot-* „blasen", vgl. altind. *(api)-vat-* „einblasen", „einhauchen", „inspirieren" neben lat. *vātēs*, ir. *fáith*, altslav. *větija* „Dichter" und entsprechenden Bezeichnungen der Poesie, des Liedes oder des Gedichtes wie altnord. *óðr*, altengl. *woð*, kymr. *gwawd* usw. Anders Heinrich Wagner, der lat. *vātēs* als Entlehnung des 4. Jahrhunderts v. u. Z. aus dem Keltischen erklärt und ir. *fáith*, kymr. *gwawd*, altnord. *óðr* auf ein ie. **u̯ātu-* „das, was gewebt ist", „Stoff", „Material", „Dichtung", wozu **u̯āti-* „Weber", „Dichter" zurückführt („Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation", *Zeitschrift für Celtische Philologie* Bd. 31/1970, S. 1—58, hier: S. 46—57; Nachdruck in: H. W., *Studies in the Origins of the Celts and of Early Celtic Civilisation*, Belfast/Tübingen 1971); diese Etymologie wird jedoch von Erich Neu in Zweifel gezogen (Besprechung von Wagner, *Studies*, *indogermanische Forschungen* Bd. 79/1974, S. 319—325, hier: S. 321 ff.). Vgl. auch H. Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit.* Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. 272), Wien 1970, S. 471; O. Höfler, „Herkunft und Ausbreitung der Runen", *Die Sprache* Bd. 17/1971, S. 134—156, hier: S. 146—149.

21 Das machen die Termini deutlich, die wie vedisches *vácas takṣ-* „Wörter zusammenfügen" (z. B. „vácāṃsi [...] takṣam" [*Ṛgveda* VI, 32, 1; vgl. auch I, 67, 4; III, 39, 1; X, 71, 8, u. ö.]), awestisches *vačastašti-* „Strophe" (*Yasna* 58, 8) oder die Bezeichnung der Dichter als ἐπέων [...] τέκτονες, „Bauleute des Wortes", bei Pindar (*Pythien* 3, V. 113) die ‚Verfertigung', die Herstellung des (poetischen) Wortes bezeichnen. Vgl. J. Darmesteter, „Iranica VI. Une Métaphore grammaticale de la langue indo-européenne", *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* Bd. 3 (1878), S. 319—321; R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, S. 14 und S. 296—299; ders., „Indogermanische Dichtersprache. Eine Skizze", in: R. Seh. (Hrsg.), *Indogermanische Dichtersprache* (Wege der Forschung. 165), Darmstadt 1968, S. 334—343, bes. S. 335 (ie. **u̯ékᵘos teks-*).

22 „Gedanke, Wort und Werk im *Veda* und im *Awesta*", in: M. Mayrhofer / W. Meid (Hrsg.), *Antiquitates Indogermanicae.* Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 12), Innsbruck 1974, S. 201—221, hier: S. 220: „Insoweit das Gedicht ein religiöses ist, ein Einladungs- und Preisgedicht an die Götter, steht es in unlösbarem Zusammenhang mit dem Opfer und allen Verrichtungen des Opfers. [...] Hauptziel des Gedichts ist das Aussprechen der Wahrheit, indoiran. **ṛtá-*."

23 Hierzu vgl. außer dem epochemachenden Buch von Hermann Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister.* Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache, Halle a. S. 1921, besonders J. Friedrich, „Götter-

sprache und Menschensprache im hethitischen Schrifttum", in: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*. Festschrift Albert Debrunner, Bern 1954, S. 135—139; R. Lazzeroni, „Langage des dieux et langage des hommes chez Homère. Comparaison avec des faits analogues en hittite et en vieux-norois", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di lettere, storia e filosofia, Ser. 2, Bd. 26/1957, S. 1—25; C. Watkins, „Language of Gods and Language of Men. Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions", in: J. Puhvel (Hrsg.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. Studies in Indo-European Comparative Mythology, Berkeley/Los Angeles/London. 1970, S. 1—17.

[24] Die deutschen Übersetzungen der *Ilias*- und *Odyssee*-Zitate stammen von Wolfgang Schadewaldt (Homer, *Ilias*, übers. von W. Sch., Frankfurt a. M. 1979 [[1]1975]; Homer, *Odyssee*, übers. von W. Sch. [Rowohlts Klassiker. 29], Hamburg 1981 [[1]1958]).

[25] Schon Güntert (*Von der Sprache der Götter und Geister*, S. 105 ff.) und Meillet (*Les Origines indo-européennes des mètres grecs*, Paris 1923, bes. S. 3—5) betonen, daß die Wörter aus der ‚Sprache der Götter' sichere indoeuropäische Parallelen haben, während die Wörter aus der ‚Sprache der Menschen' auf die ‚mediterrane' (‚asianische') Schicht zurückgehen. In diesem Sinne äußern sich auch Benveniste, „Une Différenciation de vocabulaire dans l'*Avesta*", in: *Studia Indo-Iranica*. Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig 1931, S. 219—226, und Leonard G. Gercenberg, *Morfologičeskaja struktura slova v drevnich indo-iranskich jazykach* („Die morphologische Struktur des Wortes in den alten indoiranischen Sprachen"), Leningrad 1972, S. 38 f. Möglicherweise sind diese Schlußfolgerungen allzu kategorisch; so deutet der Stamm des Wortes χαλκίς aus der ‚Sprache der Götter' deutlich auf nichtindoeuropäische Zusammenhänge hin, vgl. protohatt. *ḫapalki* „Eisen" (*xaflki*?), georg. *rḳina*, ostasiat. **khlek*- u. ä., worauf Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov in letzter Zeit verschiedentlich hingewiesen hat („O proischoždenii nekotorych baltijskich nazvanij metallov", *Baltistica* Bd. 13/1977, S. 223—236; „Problemy istorii metallov na Drevnem Vostoke v svete dannych lingvistiki", *Istoriko-filologičeskij zurnal* [Erevan] Jg. 1976, H. 4, S. 69—86, hier: S. 79 f.). Die Verschiedensprachigkeit und Verschiedenschichtigkeit der jeweiligen ‚göttlichen' und ‚menschlichen' Bezeichnungen sind aber zweifellos wenigstens von den Dichtern lebhaft empfunden worden.

[26] Auf die weite Verbreitung von „Anagrammen" in der Sprache Homers und generell in der indoeuropäischen Poesie ist als erster Ferdinand de Saussure aufmerksam geworden; als Beispiel führt er u. a. den Vers aus der Agamemnon-Episode der *Odyssee* an (11, V. 400):

ὄρσας ἀ ρ γαλέων ἀ ν έ μ ων ἀ μ έγαρτον ἀϋτμήν;
„[…] nachdem er ein arges Blasen schlimmer Winde erregte?"

in dem ein Anagramm des Namens Ἀγαμέμνων enthalten ist. Vgl. die Auswertung von Saussures Aufzeichnungen durch Jean Starobinski, *Les Mots sous les mots*. Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure, Paris 1971 (über den zitierten Vers: S. 127), sowie V. V. Ivanov, *Očerki po istorii semiotiki v SSSR* („Skizzen zur Geschichte der Semiotik in der UdSSR"), Moskva 1976, S. 263.

[27] In diesem Sinne nachdrücklich Saussure, vgl. Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 126 f. u. ö.

[28] Zu nennen ist hier etwa der Arvalshymnus *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1869 ff., Bd. 6: *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, hrsg. von E. Bormann und W. Henzen, Teil 1 (1876), S. 568 f. (Nr. 2104), der sich an den römischen Schutzgott Mars sowohl

offen als auch verdeckt, durch die Wiederholung der Silben *Mar-mar-*, wendet, damit er helfe, „Semons Samen zu säen" (das aufzudeckende ‚Thema' ist: „Mars sēmen/semina serit"), sowie das Prooemium von Lucretius, *De rerum natura*, mit der Anrufung der Göttin Venus, in dem Saussure ein mehrfaches Anagramm des Namens *Afroditē — Ap(h)roditē* entdeckt hat; vgl. Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 80—100.

[29] Vgl. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, S. 160; Watkins, „Language of Gods and Language of Men", S. 5 f.

[30] Entsprechende Beispiele, allerdings ohne Anzeichen von Diglossie, kennt auch die russische Tradition. In nicht wenigen Rätseln, Sprichwörtern und Redensarten — oder auch bloßen Wortspielen und Unsinnssprüchen — kommen längere oder kürzere Synonymreihungen vor, die immer auf die Formel „bonnet blanc — blanc bonnet" hinauslaufen.

[31] Vgl. namentlich Calvert Watkins, der sich auf *Ṛgveda* I, 163 stützt, wo *árvan-* und *vājín-* einige Male in der Anrede benutzt werden, während *áśva-* nur in neutralen Aussagesätzen gebraucht wird („Language of Gods and Language of Men", S. 5 f.).

[32] Der Name bedeutet „der Allwissende, der Allweise". Es liegt dieselbe Wurzel wie auch in altind. *vid-*, *veda-* zugrunde.

[33] Die Verbindung mit dem unterirdischen Reich, mit der jenseitigen Welt gehört zu den charakteristischen Bedingungen für die dichterische Tätigkeit.

[34] Vgl. R. Meissner, „Die Sprache der Götter, Riesen und Zwerge in dem *Alvíssmál*", *Zeitschrift für deutsches Altertum* Bd. 61/1924, S. 128—140. — Das *Alvíssmál* erinnert an die *Reden Wafthrudnirs* (*Vafþrúðnismál*), die ebenfalls Frage-Antwort-Dialoge zu kosmologischen Themen darstellen; Eugen Mogk, Andreas Heusler und Jan de Vries sehen sogar in den *Reden des Alwis* eine Nachahmung der Reden Wafthrudnirs.

[35] Die deutsche Übersetzung stammt von Hugo Gering, *Die Edda*. Die Lieder der sogenannten älteren Edda, nebst einem Anhang: Die mythischen und heroischen Erzählungen der Snorra Edda, übers. und erl. von H. G., Leipzig/Wien [1893], S. 81—86.

[36] Demgegenüber durchschaut Thor als Gott die geheime Bedeutung des Namens seines Gesprächspartners, wie das in allen seinen Fragen vorkommende Wortspiel *Alvíss* : *ǫll … vitir* beweist.

[37] Ein Riesengeschlecht.

[38] Offenbar Bezeichnung einer Götterklasse; vgl. *Hávamál*, Str. 80 und Str. 142; sowie *Hymiskviþa*, Str. 4.

[39] Die Heitis für Wind und Nacht werden in der ‚Sprache der Poesie' der *Jüngeren Edda* übernommen.

[40] Watkins, „Language of Gods and Language of Men", S. 3 f.

[41] Vgl., in gleicher Bedeutung, russ. *Mat' — Syra Zemlja*, awest. *Arēdvī Sura*, u. ä.

[42] Man darf nicht vergessen, daß sich ‚menschliche' Wörter in ‚poetische' verwandeln können.

[43] Vgl. namentlich L. J. Frachtenberg, „Etymological Studies in Ormazdian and Ahrimanian Words in Avestan", in: *Spiegel Memorial Volume*. Papers on Iranian Subjects Written […] in Honour of the Late Dr. Frederic Spiegel, Bombay 1908, S. 269—289; H. Güntert, *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im* Awesta. Eine semasiologische Studie (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 5, H. 13), Heidelberg 1914; L. Gray, „The Ahurian and Daevian vocabularies in the *Avesta*", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*

and Ireland Jg. 1927, S. 427—441; Benveniste, „Une Différenciation de vocabulaire dans l'*Avesta*"; Gercenberg, Morfologičeskaja struktura slova, S. 17—40.

[44] Von diesem Dualismus zeugen Ergebnisse der Übertragung bestimmter iranischen religiös-mythologischer Modelle auf ostslavisches Material.

[45] Es sind auch Hinweise auf einen älteren Zustand erhalten; so gibt es Fälle, in denen awest. *daēva-* einen alten Gott bezeichnet, und es findet sich sogar die Verwendung des neupers. *dēv* in der Bedeutung „Gott", vgl. Th. Nöldeke, „Dēva", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* Bd. 2/1923, S. 318.

[46] Vgl. jedoch altruss. *div"*.

[47] *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta*, S. 6 ff. und passim.

[48] Vgl. *čašman* „Auge" neben ahur. *dōiθra-* und daēv. *aš-*; *gauša-* „Ohr" neben" ahur. *uš-* und daēv. *karəna-* u. ä.

[49] Es gibt einige indirekte Indizien dafür, daß der daēvische Wortschatz in einzelnen ‚dämonischen' Sekten eine unvergleichlich größere Entfaltung als in den uns zugänglichen Quellen erfahren hat.

[50] Natürlich gibt es auch Ausnahmen, vgl. daēv. *raod* „heulen" oder *marəd-* „verderben".

[51] Siehe Gercenberg, *Morfologičeskaja struktura slova*, S. 38—40.

[52] Diese Vermutung wird erhärtet durch analoge Befunde in anderen indoeuropäischen Sprachen; dazu habe ich mich an anderer Stelle geäußert.

[53] Vgl. Gercenberg, *Morfologičeskaja struktura slova*, S. 31.

[54] Vgl. *Ṛgveda* II, 27, 10:

> „tváṃ víśveṣāṃ varuṇāsi rā́jā yé ca devā́ asura yé ca mártāḥ."
> „Du, Varuṇa, bist König über alle, über die Götter, o Asura, und die Sterblichen."

(Die deutschen Übersetzungen der *Ṛgveda*-Zitate stammen von Karl Friedrich Geldner: *Der Rig-Veda.* Aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. von K. F. G., 4 Bde. [Harvard Oriental Series. 33—36], Cambridge, Mass. 1951—1957)

[55] *Varuṇa*, hrsg. von L. Alsdorf, 2 Bde., Göttingen 1951—1959, insbesondere Bd. 2: *Varuṇa und das Ṛta.*

[56] Vgl. oben, S. 339 mit Anm. 22.

[57] Vgl. P. Thieme, *Mitra and Aryaman* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. 41), New Haven 1957.

[58] Vgl. R. Jakobson, „The Slavic God *Veles*" and His Indo-European Cognates", in: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, 2 Bde., Brescia 1969, Bd. 2, S. 579—599; vgl. auch V. V. Ivanov/Vf., *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej.* Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov („Untersuchungen im Bereich slavischer Altertümer. Lexikalische und phraseologische Probleme der Textrekonstruktion"), Moskva 1974, S. 65 ff.; dies., „Etimologičeskoe issledovanie semantičeski ograničennych grupp leksiki v svjazi s problemoj rekonstrukcii praslavjanskich tekstov" („Die etymologische Erforschung semantisch restringierter Gruppen des Wortschatzes im Zusammenhang mit dem Problem der Rekonstruktion urslavischer Texte"), in: N. Debec u. a. (Hrsg.), *Slavjanskoe jazykoznanie.* VII Meždunarodnyj s-ezd slavistov, Moskva 1973, S. 153—169, hier: S. 169.

[59] Ie. **u̯el-*, vgl. urslav. **velěti* „sprechen" u. ä.

[60] *Das Königtum im* Rig- *und* Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 33, 3), Wiesbaden 1960.

[61] Als zumindest teilweise vergleichbar kann der sogenannte „saturnische" Wortschatz des Lateinischen gelten. Saturn als Verkörperung der Vorabende im weitesten Sinne, zeitlich (vgl. *Sāturnia dies, aetas, regna; Sāturnalia* usw.), räumlich (*Sāturnia, Sāturnius mons* usw.), sozial und sittlich (*Sāturnia aetas*), ist zugleich mit der mythopoetischen Sphäre verbunden, vgl. den *Sāturnius numerus*, den saturnischen Vers, der nach Saussure in der frühen Poesie gerade auch die archaische sakrale Opferpriestertradition widerspiegelt. Vgl. noch zum saturnischen Wortschatz: *Sāturnia tellus* „Italien", *Sāturnia gens* „die Italiker", *Sāturnia arva* „Latium", *Sāturnius pater, Sāturnia virgo.* Die Verbindung Saturns als des Saat-, Ackerbau- und Erntegottes mit dem unterirdischen Reich ist offensichtlich.

[62] „Language of Gods and Language of Men", bes. S. 12 ff.

[63] Verfügbare Ausgabe: *Auraicept na n-Éces / The Scholar's Primer,* hrsg. und übers. von G. Calder, Edinburgh 1917.

[64] Möglicherweise ist die ‚dunkle Sprache der Dichter' (berla forttide na filed) in Zusammenhang zu bringen mit einer Reihe von analogen Erscheinungen wie dem ‚dunklen Stil' (trobar clus) der provenzalischen Poesie seit Marcabru oder den sogenannten „geheimen Namen" (gúhyaṃ nā́ma) im *Ṛgveda* (V, 3, 3 u. ö.).

[65] Z. 1302—1304: „it e coic gne in berla tobaidi .i. berla Fene 7 fasaige na filed 7 berla etarsgarta 7 berla forttide na filed triasa n-agaillit cach dib a chele 7 iarmberla [...]"

[66] Das Wort ist von Rudolf Thurneysen mit altind. *an-ukta-* „Ungesagtes", „Unaussprechliches" in Verbindung gebracht worden („Auraicept na n-éces", *Zeitschrift für Celtische Philologie* Bd. 17/1928, S. 277—303, hier: S. 290). Es ist somit nicht ausgeschlossen, daß es sich um einen alten indoeuropäischen Begriff aus der Sphäre der Poetik und der Grammatik handelt.

[67] Vgl. T. N. Dave, „The Institution of Bards in Western India", *Eastern Anthropology* Bd. 4/1951, H. 3—4, S. 166—171; A. M. Shah/R. C. Schraff, „The Vahīvancā Bāroṭs of Gujarat. A Caste of Genealogists and Mythographers", *Journal of American Folklore* Bd. 71/1958, S. 246—276; J.-L. Chambard, „La Pothi du Jagā ou le registre secret d'un généalogiste du village en Inde Centrale", *L'Homme* Bd. 3/1963, H. 1, S. 5—85; A. C. Mayer, *Caste and Kinship in Central India.* A Village and Its Region, Berkeley/Los Angeles 1966, S. 194 ff., u. a. Eine ähnliche Technik ist auch in einer Reihe anderer genealogischer Traditionen bekannt. Ausführlicher dazu siehe Vf., „O kosmologičeskich istočnikach ranneistoričeskich opisanij" („Über die kosmologischen Ursprünge frühgeschichtlicher Beschreibungen"), *Trudy po znakovym sistemam* H. 6 (1973), S. 106—150, hier: S. 129 ff.

[68] Dem Dichter ist die Fähigkeit eigen, mit der Vorstellungskraft in die Vergangenheit, in die Zeit des Ursprungs vorzudringen, zugleich mit der Funktion, das zu sehen und sich einzuprägen, was, im Vergangenen wie im Gegenwärtigen und im Zukünftigen, für andere unsichtbar und unzugänglich ist. Für Homer ist der Priester-Seher Kalchas der, der wußte, „was ist und was sein wird und was zuvor gewesen": τά τ' ἐόντα, τά τ' ἐσσόμενα, πρό τ' ἐόντα (*Ilias* 1, V. 70), und Hesiod gebraucht dieselbe Formel für die Musen, die Töchter der ‚Göttin Gedenken' (Mnemosyne) (*Théogonie,* V. 38; vgl. auch V. 32); vgl. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs.* Études de psychologie historique, Paris ²1966 (¹1965), S. 53 ff. Der Dichter als Träger des vergöttlichten Gedächtnisses ist der Bewahrer der

Tradition des ganzen Kollektivs. Dem Gedenken als ,Quelle' des Lebens, der Unsterblichkeit (ἀθάνατος πηγή) steht das Vergessen gegenüber, das im toten Wasser der Lethe verkörpert ist, welches das Gedächtnis und das Bewußtsein auslöscht und an das Reich der Toten angrenzt. Das Gedächtnis ist vornehmlich in jenen poetischen Texten verkörpert, die über die Geschehnisse im Zusammenhang mit der Schöpfung, dem Erstereignis, berichten — Texte, die nur in besonderen Situationen vorgetragen werden dürfen.

[69] „La différence évidemment incalculable entre un phonisme *allitérant* et un phonisme portant sur n'importe quelles syllabes, est que, tant que nous restons liés à l'initiale, il peut sembler que c'est le *rythme du vers* qui est en cause, et qui, en cherchant à se marquer davantage, provoque des débuts de mots semblables, sous un principe qui n'implique en rien, de la part du poète, l'analyse du mot. [...] j'affirme en effet [...] que le poète se livrait, et avait pour ordinaire métier de se livrer à l'analyse phonique des mots: que c'est cette science de la forme vocale des mots qui faisait probablement, dès les plus anciens temps indo-européens, la supériorité, la qualité particulière, du *Kavis* des Hindous, du *Vātēs* des Latins, etc." (Nach: Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 35 f.; Sperrungen von mir) — Interessanterweise benutzen die indischen Poetiken den von Udbhaṭa eingeführten Begriff *vṛtti* („Ton") für die Alliteration. Daneben wurde eine Alliterationenklassifikation herausgearbeitet, die eine gründliche Lautanalyse voraussetzte; vgl. Ānandavardhana, *Dhvanyāloka* I, 16; III, 33.

[70] In dieses Spiel können sogar Elemente miteinbezogen werden, die sich nur durch mehr oder weniger komplizierte linguistische Operationen isolieren lassen, z. B. die Wurzeln. Darauf basieren die von Güntert beschriebenen altindischen ,Wurzelreime' *gras-* : *bhas-* : *ghas-* : *vas-* „aufessen", „auffressen"; *skand-* : *spand-* : *syand-* „fließen", „laufen"; *kram-* : *gam-* : *dram-* „gehen", „laufen"; *chid-* : *bhid-* „spalten"; *rabh-* : *grabh-* „ergreifen"; *mand-* : *nand-* „sich freuen"; *pinv-* : *dhinv-* „fett werden"; *nud-* : *tud-* : *kṣud-* „stoßen"; *bar-* : *bhar-* „tragen"; *sru* : *pru-* : *plu-* „fließen"; *kās-* : *bhās-* „glänzen"; *sphur-* : *bhur-* „schaudern", „sich schlagen"; *skabh-* : *stabh-* „stützen" usw. (*Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen* [Indogermanische Bibliothek. Dritte Abteilung. 1], Heidelberg 1914, S. 13 ff.).

[71] Das Verb *entrebrescar* (von *bresca* „Wabe") scheint selbst als Resultat einer Kontamination mit einer Reihe von Wortstämmen der gemeinsamen Bedeutung „brechen", „krümeln", „bersten" entstanden zu sein; vgl. spätlat. *brisare*, **brisiare* „zerstückeln", altprovenzal. *brizar* „brechen", „reißen", neuprovenzal. *bresar*, *brizo* „Stück", „Krümel" („Bruchstück"), altfr. *entrebriser* „entzweireißen" usw. Siehe M. B. Mejlach, *Jazyk trubadurov* („Die Sprache der Trobadors"), Moskva 1975, S. 67 und S. 149 f., Anm. 54.

[72] Vgl. L. Renou, „L'Ambiguïté du vocabulaire du *Ṛgveda*", *Journal asiatique* Bd. 231/1939, S. 161—235; dazu T. Ja. Elizarenkova, „Drevnejsij pamjatnik indijskoj kul'tury" („Das älteste Denkmal der indischen Kultur"), in: *Rigveda.* Izbrannye gimny („Der *Ṛgveda.* Ausgewählte Hymnen"), Moskva 1972, S. 64 ff.

[73] Vgl. das Konzept der „motz romputz" bei Peire d'Alvernhe (2, V. 33) oder den Begriff der „frachura" („Bruch", „Verletzung"), besonders bei Marcabru (37, V. 11 f.).

[74] Tatsächlich ist der Bereich, der von diesen Operationen bestimmt ist, noch größer. Hierhin gehören nicht nur die Arbeit des Linguisten, Exegeten und Hermeneutikers, sondern auch die verschiedensten chiffrierten Sprachen (z. B. zwischen Mädchen, die das

Heiratsalter erreicht haben), die ‚permutierenden' Sprachen eingeschlossen (etwa das Sprechen in Chiasmen), die verschiedenen Arten von ‚gebrochener Rede' bei Kindern, die Sondersprachen. Zu den letzteren zählt u. a. die in den *Tantras* benutzte besondere ‚intentionale Sprache' *Sandhābhāṣa* (tib. *bdem par dgoṅso te bśad pa ni*, chin. *fang pin shuo*), die vor allem im *Hevajra-Tantra* benutzt wird. Eine Reihe von Implikationen (z. B. *padma* „Lotos" ⊃ *bhaga* „Vulva", *vajra* „Donnerkeil" u. ä. ⊃ *liṅga* „Phallus", *bala* „Kraft" ⊃ *maṃsa* „Fleisch" usw.) ergeben neue Aufteilungen des semantischen Raumes der Sprache. Ausführlicher dazu: A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965, S. 164—184; M. Eliade, *Le Yoga*. Immortalité et liberté, Paris 1954, S. 251 ff. und S. 394 f. („Le Langage intentionnel"); deutsch: *Yoga*. Unsterblichkeit und Freiheit, Zürich 1960, S. 258—263 und S. 424 („Intentionale Sprache").

[75] „Je ne suis pas /ce/ celui que je suis. Non sum qui sum", sagt Valéry (in: P. V., *Cahiers*, hrsg. von J. Robinson, 2 Bde. [Bibliothèque de la Pléiade. 242. 254], Paris 1973—1974, Bd. 1, S. 128).

[76] Vgl. Rudraṭa, *Kāvyālaṃkāra* II, 14—17, und Ānandavardhana, *Dhvanyāloka* II, 23—26; III, 37 u. ö.; vgl. P. V. Kane, *History of Sanskrit Poetics*, Delhi/Patna/Varanasi [4]1971 ([1]1923), S. 384—387 („The Vakrokti Theory").

[77] Vgl. R. V. de Smet, „Language and Philosophy in India", *Atti del XII Congresso Internationale di Filosofia*, 12 Bde., Firenze 1958—1961, Bd. 10, S. 47—54.

[78] Vgl. dazu auch D. Ward, „On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans", *Journal of Indo-European Studies* Bd. 1/1973, S. 127—144.

[79] Dazu vgl. Ivanov/Vf., *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, passim.

[80] Vgl. das mit entsprechender Symbolik verbundene rituelle Zerschlagen eines Gefäßes bei der Hochzeit und bei der Bestattung (auf dem Grabhügel) u. ö. In diesem Zusammenhang ist ein in Çatal-Hüyük (einem der Zentren der neolithischen Revolution) beheimateter Brauch des Auseinandernehmens, Schmückens und Aufstapeils von Knochen in einen Schrein charakteristisch. Siehe J. Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East* (The Library of Early Civilisations), London 1965, S. 89. Dieser Brauch ist operationell der Aufgabe des Dichters analog, der einen Text schafft. Wesentlich ist dabei, daß die Schreine im Unterschied z. B. zu den Behausungen ästhetisch markiert waren.

[81] Vgl. hierzu das Bild des ‚Dichters' bei Hermann Hesse:

> „‚Gewiß', sprach Narziß weiter. ‚Die Naturen von deiner Art, die mit den starken und zarten Sinnen, die Beseelten, die Träumer, Dichter, Liebenden, sind uns anderen, uns Geistmenschen, beinahe immer überlegen. Eure Herkunft ist eine mütterliche. Ihr lebet im Vollen, euch ist die Kraft der Liebe und des Erlebenkönnens gegeben. Wir Geistigen, obwohl wir euch andere häufig zu leiten und zu regieren scheinen, leben nicht im Vollen, wir leben in der Dürre. Euch gehört die Fülle des Lebens, euch der Saft der Früchte, euch der Garten der Liebe, das schöne Land der Kunst. Eure Heimat ist die Erde, unsere die Idee. Eure Gefahr ist das Ertrinken in der Sinnenwelt, unsere das Ersticken im luftleeren Raum. Du bist Künstler, ich bin Denker.'" (*Narziß und Goldmund* [1930], in: H. H., *Gesammelte Schriften*, 7 Bde., Frankfurt a. M. 1968, Bd. 5, S. 9—322, hier: S. 51)

[82] Nach einer andern Variante wird der jüngste Sohn in eine Pflanze verwandelt, aus der ein berauschendes oder halluzinogenes Getränk — Wein, Bier, Soma u. ä. — hergestellt

wird, so etwa im Dionysos-Mythos. Die Idee der Verwandlung (oder einer ganzen Serie von Verwandlungen), die in der Mythologie weit verbreitet ist, ist natürlich auf die eine oder andere Weise mit dem frühliterarischen (und erst recht mit dem folkloristischen) Genus der Metamorphosen verbunden. Apuleius beginnt seinen Roman *Der goldene Esel* mit den charakteristischen Worten: „At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas c o n s e r a m [...], figuras fortunasque hominum in alias imagines c o n v e r s a s et in se rursum mutuo nexu refectas ut mireris.“ (I, 1; Sperrungen von mir) Hier findet sich auch bereits ein Hinweis auf die Entsprechung zwischen dem Genus der Metamorphosen und dem Wechsel von einer ‚Sprache‘ zur anderen („Iam haec equidem ipsa vocis immutatio desultoriae scientiae stilo quem accessimus respondet.“ — Ebd.). Mit anderen Worten: Das Genus der Metamorphosen beschreibt dasselbe Zerteilen und Zusammenfügen der Formen, wie es auch im Grundmythos gegeben ist, jedoch in zeitlicher Aufeinanderfolge. Unter einem etwas anderen Aspekt schreibt hierzu Hesse:

> „Die Täuschung beruht auf einer einfachen Übertragung. Als Körper ist jeder Mensch eins, als Seele nie. Auch in der Dichtung, selbst in der raffiniertesten, wird herkömmlicherweise stets mit scheinbar ganzen, scheinbar einheitlichen Personen operiert. An der bisherigen Dichtung schätzen die Fachleute, die Kenner am höchsten das Drama, und mit Recht, denn es bietet (oder böte) die größte Möglichkeit zur Darstellung des Ichs als einer Vielheit [...] wir irren, wenn wir auf unsre großen Dramatiker die herrlichen, uns aber nicht eingeborenen, sondern bloß aufgeschwatzten Schönheitsbegriffe der Antike anwenden, welche, überall vom sichtbaren Leibe ausgehend, recht eigentlich die Fiktion vom Ich, von der Person, erfunden hat. In den Dichtungen des alten Indien ist dieser Begriff ganz unbekannt, die Helden der indischen Epen sind nicht Personen, sondern Personenknäuel, Inkarnationsreihen.“ (*Der Steppenwolf* [1927], *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, S. 188—415, hier: S. 244 ff.)

[83] Vgl. die Zergliederung des Osiris, dessen Teile auf verschiedene Orte verstreut und von Isis gesammelt werden (siehe auch solche bekannten Darstellungen wie die des Osiris in den Zweigen einer ihn überwuchernden Weinrebe oder die des Opferpriesters, der die Sprößlinge, die aus Osiris herauswachsen, begießt), sowie das Motiv der Zerstückelung des Dionysos Ζαγρεύς und seiner Neugeburt. Es drängt sich eine Parallele auf zwischen dem Zergliedern und Zusammensetzen des Alls, des Gottes und des Dichters einerseits und denselben Operationen bei der Komposition des poetischen Textes andererseits. Die Hinwendung zum Bildfeld des Pflanzenwachstums ist überhaupt sehr charakteristisch für die archaischen Vorstellungen vom Text, so etwa das mit Samen besäte Feld als Modell des Buches (d. h. eines literarischen Textes) mit den Entsprechungen im einzelnen: Furche — Zeile, Buchstabe — Samen, Säen — Schreiben, Einbringen der Ernte — Lesen und Verstehen. Die Ernte tritt mithin als Bild der geistigen Resultate des Textverstehens auf. Diese Bildlichkeit ist natürlich mit dem entsprechenden Motiv des Grundmythos verbunden, wie etwa die in der alten didaktischen Literatur besonders zahlreichen Rätselbeispiele zeigen, so z. B. einer der frühesten italienischen Texte vom Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts, der sogenannte *Indovinello veronese*:

> „Boves *se* pareba
> alba pratalia araba

et albo versorio teneba
et negro semen seminaba."

Das Bild des Zergliederns und In-Eins-Zusammensetzens selbst wird nicht nur im Mythos, sondern auch von den alten Dichtern verwendet, die das Auseinandernehmen und Zusammensetzen des Textes gelernt hatten, es wird auch in den sprachlichen Ursprüngen des Begriffs „Lesen" sichtbar (vgl. lat. *lego* „sammeln" und „lesen" neben altgr. λέγω „sammeln", „auswählen", aber auch „sprechen", „aussprechen"). Vgl. auch das Lesenlernen bei Kindern, das mit Hilfe der Zusammensetzung der Wörter aus Buchstaben erfolgt, was offensichtlich eine sehr alte Tradition hat, oder die synästhetischen Listen der Upanischaden, die auf dem ‚In-Eins-Zusammensetzen' basieren.

84 In diesem Zusammenhang erhebt sich auch die Frage, ob der Text vom Autor oder der Autor vom Text geschaffen wird (wozu vgl. unten, Anm. 91).

85 Nach Valéry ist das Werk lebensfähig, wenn es sich der schöpferischen Aktivität des Lesers widersetzt: „Une œuvre est solide quand elle résiste aux substitutions que l'esprit d'un lecteur actif et rebelle tente toujours de faire subir à ses parties. [...] L'arbitraire vivant du lecteur s'attaque à l'arbitraire mort de l'ouvrage. Mais ce lecteur énergique est le seul qui importe, — étant le seul qui puisse tirer de nous ce que nous ne savions pas que nous possédions." (*Rhumbs*, S. 626) Das Werk lebt weiter dank seiner Metamorphosen und in dem Maße, wie es Tausende von Umwandlungen und Ausdeutungen auszuhallen imstande ist, m. a. W., es schöpft seine Lebensfähigkeit aus etwas, was nicht vom Autor abhängt und ihm nichts verdankt.

86 Vgl. Martin Heidegger, *Holzwege* (= *Gesamtausgabe*, Bd. 5), Frankfurt a. M. 1977, S. 60.

87 „Und hast du gesehen, wie das alles einander gleicht und sich aufeinander reimt, wie das alles die gleiche Form hat [...]?" (Hesse, *Narziß und Goldmund*, S. 118) Hiermit ist auch der Aspekt der Synchronie der Elemente des poetischen Textes verbunden.

88 *El Desdichado*, V. 12.

89 „En somme — je cherchais à me posséder — Et voilà mon mythe — À me posséder ... pour me détruire — je veux dire pour *être une fois pour toutes* —" (Valéry, *Cahiers*, Bd. 1, S. 183; Sperrung von mir) Oder an anderer Stelle: „Qui dit: Œuvre, dit: Sacrifices. La grande question est de décider ce que l'on sacrifiera: il faut savoir *qui, qui sera mangé.*" (*Rhumbs*. S. 629)

90 In: *The Prophetic Writings of William Blake*, hrsg. von D. J. Sloss und J. P. R. Wallis, 2 Bde., Oxford 1926, Bd. l, S. 11—25, hier: S. 14; Sperrung von mir.

91 Ähnlich Novalis, *Das allgemeine Brouillon* (1797—1798), Fragment Nr. 737, in: N., *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, 4 Bde., Stuttgart ^{2}1960—1975, Bd. 3, S. 205—478, hier: S. 411: „Mit jedem Zuge der Vollendung springt das Werk vom Meister ab in mehr als Raumfernen — und so sieht mit dem letzten Zuge der Meister sein vorgebliches Werk durch eine Gedankenkluft von sich getrennt — deren Weite er selbst kaum faßt — und über die nur die Einbildungskraft, wie der Schatten des Riesen Intelligenz, zu setzen vermag. In dem Augenblicke, als es ganz Sein werden sollte, ward es mehr als er, sein Schöpfer — er zum unwissenden Organ und Eigentum einer höhern Macht. Der Künstler gehört dem Werke, und nicht das Werk dem Künstler." (Sperrung von mir.) — Diese Idee ist in weit stärkerem Maße noch für zeitgenössische

Denker charakteristisch. Hat Heidegger nicht eben dies im Auge, wenn er schreibt: „Gerade in der großen Kunst […] bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes." (*Holzwege*, S. 26) Und ähnlich Valéry: „L'œuvre dure en tant qu'elle est capable de paraître tout autre que son auteur l'avait faite." (*Littérature* [1929], in: *Œuvres*, Bd. 2, S. 546—570, hier: S. 561)

[92] Brief an Max Brod vom 5. Juli 1922, in: F. K., *Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Brod, Frankfurt a. M. 1950 ff., *Briefe 1902—1924* (1958), S. 384 f.

[93] *Der Steppenwolf*, S. 228.

[94] *La Destruction* (*Les Fleurs du mal* CIX), V. 1 f. 5 f. 9—14; vgl. auch *Les Deux Bonnes Sœurs* (*Les Fleurs du mal* CXII), V. 5 f.:

„[…] poète sinistre […],
Favori de l' e n f e r […]"

[95] *Kozlinaja Pesn'* („Das Ziegenlied"), Leningrad 1928. Vgl. auch G. Seferis, „Cavafy and Eliot — A Comparison" (zuerst 1946), in: G. S., *On the Greek Style.* Selected Essays in Poetry and Hellenism, Boston/Toronto 1966, S. 119—161, hier: S. 141: „There are two ways in which we can examine the personal life of an artist: one is by means of anecdotes, surprises, jokes, medical reports; the other is by humbly trying to see h o w t h e p o e t i n c o r p o r a t e s h i s p e r i s h a b l e l i f e i n h i s w o r k […] I prefer the second, and this is why I say that Cavafy, apart from his poetry, has no great interest." (Sperrung von mir) Ähnlich Boris L. Pasternak, *Doktor Živago*, 2 Bde., Paris 1959, Bd. 1, S. 107: „Ono [iskusstvo] neotstupno razmyšljaet o s m e r t i i neotstupno tvorit etim žizn'." („Sie [die Kunst] denkt unablässig über den T o d nach und schafft dadurch unablässig das Leben.")

[96] Vgl. den saturnischen Vers, der die Geheimnisse des Anagrammatisierens umschließt, sowie die mythische Figur des Saturn-Kronos, der seine sieben Kinder auffrißt, und ebenso *Sāturnia regna* als Bezeichnung für das Reich des Todes.

[97] Vgl. Vf., „Μοῦσαι ‚Muzy'. Soobraženija ob imeni i predystorii obraza (k ocenke frakijskogo vklada)" („Μοῦσαι ‚die Musen'. Überlegungen zum Namen und zur Vorgeschichte des Bildes [zur Einschätzung des thrakischen Beitrags]"), in: S. B. Bernštejn u. a. (Hrsg.), *Antičnaja balkanistika i sravnitel'naja grammatika* (Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie), Moskva 1977, S. 28—86; ders., „Avest. *θrita*, *θraētaona*, dr.-ind. *Trita* i dr. i ich indoevropejskie istoki" („Awest. *θrita*, *θraētaona*, altind. *Trita* u. a. und ihre indoeuropäischen Ursprünge"), erscheint in *Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*; ders. „O strukture *Carja Ėdipa* Sofokla" („Über die Struktur des *König Ödipus* des Sophokles"), in: S. B. Bernštejn u. a. (Hrsg.), *Karpato-vostočnoslavjanskie paralleli.* Struktura balkanskogo teksta (Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie), Moskva 1977, S. 214—258.

[98] Solche Märchen gehören letztlich nach der Typologie von Antti Aarne zu den Märchen des Typs 301 (*The Types of the Folktale.* A Classification and Bibliography, hrsg. von S. Thompson [Folklore Fellows Communications. 184], Helsinki 1961, S. 90—93). Ivan-durak ist gewöhnlich der jüngste Bruder. Er tut nichts, er kann häufig nicht einmal den status quo erhalten: Er unterläßt etwas, dafür wollen seine Brüder ihn bestrafen. Dennoch begleitet der Erfolg gerade den ‚Narren' — er heiratet die Zarentochter, erwirbt Reichtum und schließlich sogar die Herrschaft — ihm allein fällt die Funktion des Mehrers des

Reiches und des Heerführers zu. Die Rekonstruktion des Märchenmythos läßt den Schluß zu, daß Ivan-durak eine Primärfunktion verkörpert: die magisch-juridische, die streng genommen nicht mit der Tat, sondern mit dem Wort (und dem Gedanken) verbunden ist. Tatsächlich ist Ivan-durak der einzige der Brüder, der spricht und darüber hinaus auch die Zukunft voraussagt und ausdeutet, was seinen Brüdern unverständlich ist, obwohl diese Vorhersagen und Ausdeutungen der Erwartung zuwiderlaufen. Ivan-durak gibt Rätsel auf und löst sie, d. h. er tut dasselbe wie der Opferpriester im Hauptritual. Wenn man berücksichtigt, daß Ivan-durak mit einem Moment der Krise verbunden ist, die mit einer Feier endet, daß ferner ein besonderes Motiv ihn (als ‚Protomenschen') mit dem Baum verbindet, in dessen Zweigen er das Roß weidet, so erweist sich zweifellos eine Schicht von Beziehungen, die den jüngsten Bruder aus dem russischen Märchen mit dem ersten Opferpriester im Ritual verbindet; Ivan-durak wird als Dichter gezeichnet: Sein Gesang wird betont und seine Fähigkeit, auf dem wundersamen Rohrpfeifchen oder auf der von selbst spielenden Harfe (gusli-samogudy) zu spielen (Afanas'ev, Nr. 238, in: V. Ja. Propp [Hrsg.], *Narodnye Russkie skazki A. N. Afanas'eva* [„Die russischen Volksmärchen von A. N. Afanas'ev"], 3 Bde., Moskva 1957, Bd. 3, S. 58—60); manchmal tritt er als Träger einer besonderen deformierten Sprache auf, mit ihm werden ‚Unsinn', ‚Ungereimtheiten', ‚unerhörte Dinge' assoziiert.

[99] Vgl. kelt. **anamon-* „Seele", altir. *animm*, corn. *eneff* zu **an-* „atmen", entsprechend den oben, Anm. 20, angeführten Ableitungen aus ie. **u̯et-* : **u̯ot-*. Die Lehre von der poetischen Inspiration ist in den verschiedensten indoeuropäischen Traditionen zu finden; so z. B. in altind. *vipra-* (von *vip-* „zittern"), als eine Bezeichnung des Dichters, in der platonischen Lehre von der Besessenheit und der Raserei (κατοκωχή τε καὶ μανία, *Phaidros* 245 A 2) sowie in altind. *dhī* als Bezeichnung der besonderen poetischen Intuition, des Hellsehens (mit altgriechischen Analogien, vgl. J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* [Utrecht. Rijksuniversiteit. Disputationes rheno-trajectinae. 8], The Hague 1963). Einige Details dieser Lehre (z. B. in Platons *Phaidros*) weisen weitgehende Verbindungen mit zeitgenössischen Theorien auf; vgl. W. N. Ince, *The Poetic Theory of Paul Valéry*. Inspiration and Technique, Leicester 1961.

[100] Siehe W. Meid, „Dichtung, Rechtspflege und Medizin im alten Irland. Zur Struktur der altirischen Gesellschaft", in: *Antiquitates Indogermanicae*, S. 21—34; ders., *Dichter und Dichtkunst im alten Irland* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 2), Innsbruck 1971; vgl. außerdem R. Thurneysen, *Studies in Early Irish Law*, Dublin 1936; O. J. Bergin, „Bardic Poetry" (1912), in: D. Greene/F. Kelly (Hrsg.), *Irish Bardic Poetry*, Dublin 1970, S. 3—22, u. a.

[101] Ir. *druí* „Druide" neben *drúth* „Narr" (im Plural fallen beide Worte zusammen) verweist wiederum auf das Thema des Märchennarren als Dichter.

[102] Vgl. innerhalb der — am weitesten verbreiteten — achtsilbigen Padas die Zahl sieben als die Höchstzahl der miteinander verbindbaren Padas, der sogenannten Śakvarī neben der Mahāpaṅkti (6 Padas), der Paṅkti (5 Padas), der Anuṣṭubh (4 Padas), der Gāyatrī (3 Padas). Bekannt ist die Vergöttlichung der poetischen Metren, ihre Verbindung mit mythologischen Motiven und mit entsprechenden Personen. Und schließlich gehen einige vedische Metren (z. B. Triṣṭubh und Jagatī) auf den alten indoeuropäischen Bestand zurück; dazu siehe Meillet, *Origines indo-européennes des mètres grecs*; M. L. West, „Indo-European Metre", *Glotta* Bd. 51/1973, S. 161—187, u. a. Vgl. Ivanov, *Očerki*, S. 253; C. Watkins, „Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse", *Celtica* Bd. 6/1963, S. 194—249.

[103] Außer den schon erwähnten Arbeiten von Rüdiger Schmitt (und einer Reihe Moskauer Untersuchungen) vgl. auch eher kritische Untersuchungen wie H. H. Schaeder, „Auf den Spuren der indogermanischen Dichtung", *Die Weltliteratur* Bd. 18/1943, S. 82—85; V. Pisani, „Lingua poetica indoeuropea", *Archivio Glottologico Italiano* Bd. 51/1966, S. 105—122, auch in: V. P., *Lingue e culture*, Brescia 1969, S. 347—365; H. Humbach, „Indogermanische Dichtersprache?", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* Bd. 21/1967, S. 21—31; F. Albano Leoni, „Quelques observations sur la *Indogermanische Dichtersprache*", *Studia Linguistica* Bd. 22/1968, S. 124—128; W. Wüst, „Zum Problem einer idg. Dichtersprache", in: *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, 3 Bde., Roma 1969, Bd. 3, S. 251—280; Vf., „K rekonstrukcii indoevropejskogo rituala i ritual'no-poetičeskich formul (na materiale zagovorov)" („Zur Rekonstruktion des indoeuropäischen Rituals und ritueller poetischer Formeln [am Material von Beschwörungssprüchen]"), *Trudy po znakovym sistemam* H. 4 (1969), S. 9—43, u. a. Vgl. ebenso die genannten Arbeiten von Benveniste, Schlerath, Gercenberg u. a. zur Rekonstruktion indoiranischer poetischer Formeln.

[104] Siehe oben, Anm. 21.

[105] In diesem Sinne ist der Stil mit dem Problem der ‚Flexibilität' der betreffenden Sprache verbunden, da sich in der stilistischen Variationsbreite die Wahlmöglichkeiten manifestieren, die in einer bestimmten Tradition für den sprachlichen Ausdruck eines gegebenen Inhalts zur Verfügung stehen, ohne daß deshalb die Texte ihre Eigenschaft, ‚poetisch zu sein', verlieren.

[106] Vgl. z. B. *Ṛgveda* I, 32, 130; II, 12; III, 31 u. a., wo die Peripetien des Zweikampfes von Indra mit Vṛtra oder Vala berichtet werden. Besondere Beachtung verdient die Aufgabe, den Ausgangstext über Indra und Vṛtra oder gar den noch früheren Text über Indra als den Besieger seines Gegners (eine Ebene, die individuelle Hypostasen dieser Gegner noch nicht voraussetzt) zu rekonstruieren.

[107] Vgl. W. N. Brown, „Theories of Creation in the *Rig Veda*", *Journal of the American Oriental Society* Bd. 85/1965, S. 23—34, u. a.

[108] Vgl. z. B. *Ṛgveda* X, 90 — das ist das berühmte *Puruṣasūkta* — und seine Fortsetzung in *Atharvaveda* X, 2, *Aitareya-Upaniṣad* usw.

[109] Vom Typ: „Es gab weder [...] noch [...]", vgl. *Ṛgveda* X, 129.

[110] Etwa *Ṛgveda* X, 121 u. ä., wozu vgl. *Rigveda.* Izbrannye gimny, S. 399 ff. (dort auch Literaturangaben zu dieser Frage).

[111] In Zusammenhang mit der anagrammatischen Struktur ähnlicher Texte vgl. Saussures Bemerkung im zweiten *Cahier de notes préliminaires*: „La raison peut avoir été dans l'idée religieuse qu'une invocation, une prière, un hymne, n'avait d'effet qu'à condition de mêler les syllabes du nom divin au texte. (Et dans cette hypothèse l'hymne funéraire lui-même au point de vue de ses anagrammes est déjà une extension de ce qui était entré dans la poésie par la religion.) La raison peut avoir été non religieuse, et purement poétique: du même ordre que celle qui préside ailleurs aux rimes, aux assonances, etc." (Zitiert bei Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 60)

[112] Saussure ging davon aus, daß derartige Texte ursprünglich aus einer kurzen Folge von Versen (4—8) bestehen und entweder magische Formeln, Gebete, Grablegungsverse („des vers funéraires") oder Chorverse („des vers chorégiques") darstellen konnten (ebd.). Alle diese Arten der ältesten indoeuropäischen Poesie lassen auf die eine oder andere Weise eine Verbindung mit dem Ritual erkennen. Saussure war geneigt, den Anagrammatismus

des sich später herausbildenden Epos als fortgesetzte Befolgung des schon anerkannten Gesetzes der Poesie („la loi reconnue de la poésie") zu interpretieren.

[113] Vgl. *Ṛgveda* X, 85: über Sūrya u. a.

[114] *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des* Rigveda (Hallische Monographien. 7), Halle 1949, S. 55: *Das Rätsel vom Baum.*

[115] Siehe oben, S. 335 ff., zur Verbindung von Makro- und Mikrokosmos. Vgl. J. Filliozat, *La Doctrine classique de la medicine indienne.* Ses origines et ses parallèles grecs, Paris 1949; W. Kirfel, *Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer.* Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Eine medizingeschichtliche Studie (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 4), Walldorf-Hessen 1951.

[116] Es gibt natürlich noch weitere Merkmale, an denen die Beziehung zwischen einem bestimmten Thema und den entsprechenden poetischen Verfahren ablesbar ist. So setzt die Benutzung eines mythologischen Namens die Struktur eines bestimmten Mikrofeldes (und manchmal auch eines Makrofeldes) voraus, das eine Reihe wesentlicher Züge sowohl der Poetik als auch der poetischen Sprache bestimmt. Gerade solche Entsprechungen werden in einer Reihe von Untersuchungen mehr oder weniger deutlich herausgestellt; vgl. bes. die Arbeit von Gottfried Schramm, die zeigt, wie die zweigliedrigen Personennamen der Germanen aus den Strukturgesetzen der altgermanischen poetischen Sprache herausgewachsen sind (*Namenschatz und Dichtersprache.* Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen [Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprache. 15], Göttingen 1957).

[117] Zum Verb *vah-* vgl. oben, S. 342, das Zitat aus dem *Śatapatha-Brāhmaṇa.*

[118] Vgl. B. L. Ogibenin, *Struktura mifologičeskich tekstov* Rigvedy („Die Struktur der mythologischen Texte des *Ṛgveda*"), Moskva 1968; ders., *Structure d'un mythe védique.* Le Mythe cosmogonique dans le *Ṛgveda* (Approaches to Semiotics. 30), The Hague/Paris 1973.

[119] Siehe H. Grassmann, *Wörterbuch zum* Rig-Veda, Wiesbaden [4]1964 (Leipzig [1]1873), S. 830.

[120] Das Metrum der Hymne X, 125 ist die Triṣṭubh, nur Vers 2 ist eine Jagatī. Charakteristischerweise sind beide hier verwendeten Metren ihrem Ursprung nach indoeuropäisch.

[121] Vgl. X, 71 (Kommentar siehe unten, Anm. 145).

[122] Siehe oben, S. 352 f. mit Anm. 69.

[123] Die Anonymität und Polyhypostasierung von Vāc findet eine offensichtliche Analogie (ungeachtet der Entfernung in Zeit, Raum und Kultur) in den Eigenschaften von Valérys Monsieur Teste, vgl. bes. das Kapitel „La Soirée avec Monsieur Teste" (*Monsieur Teste*, in: *Œuvres*, Bd. 2, S. 11—75, hier: S. 15—25).

[124] Vgl. Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 29 ff.; ebd. auch weitere Beispiele für die Anagrammatisierung von (insbesondere: mythologischen) Namen.

[125] „K opisaniyu nekotorych struktur, charakterizuyuščich preimuščestvenno nizšiye urovni, v nekotorych poetičeskich tekstach"), *Trudy po znakovym sistemam* H. 2 (1965), S. 317—319; „Ob odnom primere zvukovogo simvolizma (*Rigveda* X, 125)" („Zu einem Beispiel von Lautsymbolismus [*Ṛgveda* X, 125]"), in: R. Jakobson u. a. (Hrsg.), *Poetics — Poetyka — Poetika*, 2 Bde., The Hague/Paris/Warszawa 1961—1966, Bd. 2, S. 75—77; *Rigveda.* Izbrannye gimny, S. 396 f. Vgl. auch Ivanov, *Očerki*, S. 254—259.

[126] Die Frequenz nach Versen: V. 1: 6mal, V. 2: 5mal, V. 3—5: jeweils 4mal (hier in der Mitte liegt gerade das Maximum der inhaltlichen Anspielungen auf den Namen *Vāc*), V. 6: 7mal, V. 7: 7mal, V. 8: 11mal (durch Steigerung besonders hervorgehobenes Ende). Die Distribution von *ăm* | *ăṃ* ist nicht so charakteristisch, insbesondere auch deshalb nicht, weil diese Verbindung ständig als Flexionsmorphem (Akk. Sing.) oder sogar nur als Teil eines Flexionsmorphems auftritt.

[127] Vgl. die Erklärung in den Kommentaren von Sayana, nach der Vāc die Tochter des großen Ṛṣi Ambhṛṇa ist. Es ist möglich, daß *Āmbhṛṇī* auch von solchen Sequenzen wie *...ām bhūry...*, *am (bi)bharmy* u. ä. modelliert wird.

[128] Zu Vāc siehe C. A. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus, Stuttgart 1932, S. 123 ff.; B. Essers, *Vāc*. Het woord als godsgestalte in de *Veda*, Groningen 1952; W. N. Brown, „The Creative Role of the Goddess Vāc in the *Rig Veda*", in: *Pratidānam*. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday (Janua linguarum. Series maior. 34), The Hague/Paris 1968, S. 393—397, u. a.

[129] Vgl. das oben, S. 350 mit Anm. 66, zu altind. *an-uktá-* „Ungesagtes" und ir. *anocht* „Fehler", „Abweichung von der poetischen Norm" Bemerkte. — Der Zweischritt: Enthüllung des Namens der Göttin — Aufdeckung des Themas der Hymne, kann als Beschreibung des im vedischen All so wichtigen Übergangs vom Unsichtbaren zum Sichtbaren betrachtet werden (vgl. die Lehre der Mīmāṃsakas, nach der das Aussprechen des Wortes das offenbar macht, was vorher verborgen war). Dieser Übergang wird u. a. auch dadurch illustriert, daß der zerstückelte und überall verstreute Puruṣa in die Elemente der Welt auseinandergekehrt wird. Im Zusammenhang mit dem Thema der Hymne X, 125 sei an drei Momente aus der Hymne an Puruṣa (X, 90; vgl. auch *Atharvaveda* X, 2, u. a.) erinnert: das Wechselverhältnis des Diesseitigen (Sterblichen, ein Viertel) und des Jenseitigen (Himmlischen, drei Viertel); Puruṣa als Protoopfer; und schließlich die Erzeugung der poetischen Formen (der Hymnen, der Melodien, der Metren, der Ritualformen) aus diesem Opfer (X, 90, 9). Im Zusammenhang mit dem Motiv der Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit und den entsprechenden Übergängen und Verkörperungen ist auch die Opposition zu sehen, die durch die pehlewischen Termini *mēnōk* und *gētīk* als Bezeichnungen der Sphäre des Geistigen und Unsichtbaren einerseits und des Materiellen (Körperlichen) und Sichtbaren andererseits ausgedrückt wird. Vgl. dazu H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journal asiatique* H. 219 (1931), S. 1—134, hier: S. 31—36; B. Geiger, „Indo-Iranica. Kritische Bemerkungen zu E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin/Leipzig 1928", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Bd. 40/1933, S. 95—122, hier: S. 98 ff.

[130] Das ‚Zusammensetzen' des göttlichen Namens aus seinen Teilen (Lauten und Buchstaben) kann mit dem im buddhistischen Tantrismus praktizierten Aussprechen magischer Silben (*bīja*) in Verbindung gebracht werden, die als ‚Keim' (‚Samen') einer bestimmten Gottheit aufgefaßt wurden und denen man die Kraft zuschrieb, diese Gottheit selbst zum Leben erwecken zu können.

[131] Dazu siehe (außer den schon erwähnten Arbeiten): É. Benveniste, „Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet", *Cahiers Ferdinand de Saussure* Bd. 21/1964, S. 89—135; J. Starobinski, „Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure, textes inédits",

Mercure de France H. 350 (1964), S. 243—262; ders., „Les Mots sous les mots. Textes inédits des cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure", in: *To Honor Roman Jakobson*. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 3 Bde. (Janua linguarum. Series maior. 31—33), The Hague/Paris 1967, Bd. 3, S. 1906—1917; ders., „Le Texte dans le texte. Extraits inédits des Cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure", *Tel Quel* H. 37 (1969), S. 3—33; ders., „Le Nom caché. Textes inédits, extraits des cahiers, d'anagrammes de Ferdinand de Saussure", in: E. Castelli (Hrsg.), *L'Analyse du langage théologique*. Le Nom de Dieu, Paris 1969, S. 55—70; ders., „La Puissance d'Aphrodite et le mensonge des coulisses. Ferdinand de Saussure lecteur de Lucrèce", *Change* H. 6 (1970), S. 91—118; G. Nava, „Lettres de Ferdinand de Saussure à Giovanni Pascoli", *Cahiers Ferdinand de Saussure* Bd. 24/1968, S. 73—81; R. Jakobson, „La Première Lettre de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet sur les anagrammes", *L'Homme* Bd. 11/1971, H. 2, S. 15—24; ders., *Questions de poétique*, Paris 1973; P. Wunderli, „Ferdinand de Saussure: ‚1er Cahier à lire préliminairement' ", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* Bd. 82/1972, S. 193—216; ders., *Ferdinand de Saussure und die Anagramme*. Linguistik und Literatur (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. 14), Tübingen 1972; Ivanov, *Očerki*, S. 251 ff.

[132] Starobinski, *Les Mots sous les mots*, S. 36—38; vgl. Ivanov, *Očerki*, S. 255 f.

[133] Siehe T. Ja. Elizarenkova, „An Approach to the Description of the Contents of the *Ṛgveda*", in: *Mélanges d'indianisme*. À la mémoire de Louis Renou (Publications de l'Institut de civilisation indienne. Sér. in — 8°. 28), Paris 1968, S. 255—268.

[134] Dafür sind aber die beiden Hälften der Hymne durch ein Āmreḍita („Wiederholung") von derselben Wurzel wie *deva-* miteinander fest verknüpft, und zwar durch *divé-dive* (vgl. V. 3 und V. 7), das symmetrisch (im dritten Zweizeiler jeweils vom Anfang und vom Ende) auftaucht.

[135] Vielleicht ist es kein Zufall, daß hier der Name Agni selbst in verschleierter Form aufzutreten beginnt, vgl. *tvāgne* (V. 7), *'gne* (V. 9).

[136] Dazu gehört z. B. der Parallelismus lautkorrelierender Elemente im ersten und zweiten Zweizeiler, der eine bestimmte Illusion der Wiederholung und der Einheit erzeugt: *Agním — Agníḥ, puróhitaṃ — pū́rvebhir, ṛtvíjam — ṛ́ṣibhir, 'hótāram — nū́tanair, ratnadhā́tamam — utá.*

[137] In diesem Sinne sind die eröffnenden Epitheta der Hymne interessant, die Agni als Opferpriester bezeichnen.

[138] Vgl. Sri Aurobindo, *Hymns to the Mystic Fire*. Hymns to Agni from the *Rig Veda* Translated in Their Esoteric Sense, Pondicherry [2]1952 ([1]1946).

[139] Mit dem Reim *gachadhvaṃ — vadadhvaṃ* (*— jānatām*).

[140] Vgl. ein ähnliches Variationsspiel mit dem Ganzheitsbegriff *-viśva-* „ganz", „alle" in der Hymne an den ‚Schöpfer aller Dinge' Viśvakarman (X, 81) oder die Verwendung von *śatam* „hundert" und *sarvam* „ganz" („unverletzbar") in der Hymne X, 161 oder von *dhruva* „hart", „dauerhaft", in der Hymne X, 173 (Beschwörung bei der Thronbesteigung des Königs), jeweils als Schlüsselwörter mit magischer Funktion.

[141] Vgl. auch die Hymnen III, 61 oder IV, 52 u. a.

[142] Diese Hymne wird übrigens, wie auch das ganze dritte Maṇḍala, dem Sänger Viśvāmitra („All-Mitra") zugeschrieben. Leider kann hier nicht ausführlicher auf das Thema der (zumindest partiellen) Korrelationen der Namen des Sängers und der Gottheit

eingegangen werden. Besonders interessant sind die Lauträtsel, deren Lösunger, die Tradition von Generation zu Generation bewahrt. Vgl. den Refrain der Agni gewidmeten Hymne X, 21: *vi vo máde* ... *vívakṣase* „im Rausch will ich euch kundtun", in dem der Name des Autors der Hymne verborgen isr: *Vimada* (*vi* ... *máde* ...). Die Zahl solcher Beispiele ließe sich vermehren.

[143] Diese beiden Gesichtspunkte werden schon mit den zwei ersten Worten der Hymne eingeführt: *Mitró jánān* ... „Mitra die Menschen [Akk. Pl.]..." Vgl. im letzten Vers der Hymne: *mitró devéṣv* ... *jánāya* ... *akaḥ* (V. 9). Mit der Unterscheidung und Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte hängt auch das Spiel mit den beiden Bedeutungen des Wortes *mitra-* („Mitra" und „Freund") zusammen, das in dieser Hymne entwickelt wird.

[144] Diese Verbindungen setzen sich fort, vgl. V. 2: *pr*, *rt*, *vr*, V. 3: *pṛ* usw.

[145] In diesem Zusammenhang ist die berühmte Hymne X, 71 (*Jñāna* „Erkenntnis") zu erwähnen, als deren Autor Bṛhaspati gilt, der in Vers 1 wirklich angesprochen wird. Die Hymne selbst ist der Entstehung der geheiligten Rede (Vāc) und ihren Schöpfern, den alten Sängern, den Hymnenverfassern gewidmet. Vgl. zum hier behandelten Motiv der Zergliederung und der Zerstreuung die Verse 1—4:

„Bṛ́haspate prathamám̐ vācó ágram̐ yát praírata nāmadhéyam̐ dádhānāḥ
[...]
sáktum iva- t í t a ü n ā p u n á n t o yátra dhī́rā mánasā vā́cam ákrata
átrā sákhāyaḥ sakhyā́ni jānate bhadraíṣām̐ lakṣmī́r níhitā́dhi vācí

yajñéna vācáḥ padavī́yam āyan tā́m ánv a v i n d a n n ṛ́ṣiṣu právisṭām
tā́m ābhṛ́tyā v y à d a d h u ḥ purutrā́ tā́m̐ s a p t á r e b h ā́ abhí sám̐ navante

utá tvaḥ p á ś y a n n á d a d a r ś a v ā́ c a m utá tvaḥ ś ṛ ṇ v á n n á ś ṛ ṇ o t y enām
utó tvasmai tanvàm̐ ví sasre jāyéva pátya usatī́ suvā́sāḥ."

„Bṛhaspati! Das war der Rede erster Anfang, als sie damit hervortraten, die Namengebung zu vollziehen. [. . .]

Wo die Weisen mit Nachdenken die Rede gebildet haben, sie wie Schrotmehl durch ein Sieb reinigend, da erkennen die Genossen ihre Genossenschaft. Deren gutes Zeichen ist ihrer Rede aufgeprägt.

Mit dem Opfer folgten sie der Rede Spur; sie entdeckten die in die Ṛṣi's Eingegangene. Sie holten sie und verteilten sie unter Viele; ihr schreien im Chore die sieben Sänger zu.

Und mancher, der sieht, hat die Rede nicht erschaut, und mancher, der hört, hört sie doch nicht. Und dem einen hat sie sich aufgetan wie eine verliebte, schöngekleidete Frau dem Gatten."

Hier sind drei Momente zu unterscheiden: 1) das periodische Auftreten der Formel *vy àdadhuḥ purutrā́* im Zusammenhang mit der Rede; 2) der Hinweis auf den selektiven Charakter der Wahrnehmung der Rede, des Wortes (X, 125, 4); 3) das Vorhandensein von sieben Sängern als Taufvätern der Rede (*saptá rebhā́*); vgl. dazu die sieben Aṅgiras', die Seher, Sänger und Weise waren (*dhī́rāḥ* ... *saptá víprāḥ*, III, 31,5), und die sieben Kinder des Donner-schleuderers im Grundmythos. Zu X, 71 vgl. auch F. B. J. Kuiper, „The Ancient Aryan Verbal Contest", *Indo-Iranian Journal* Bd. 4/1960, S. 217—281.

[146] Daneben kommt noch ein anderes Thema vor: *hávīmabhir hávate yó havírbhir áva stómebhī* ... *suhávo* ... *babhrúḥ* ... (V. 5). In einer ganzen Reihe von Hymnen wird mehr

als ein Thema verfolgt, was der Lautform der Hymne eine Ähnlichkeit mit polyphoner Musik verleiht. Vgl. S. Sani, „Studi sull'alliterazione nel *Ṛgveda*", *Studi e saggi linguistici* Bd. 12/1972, S. 193—226.

[147] Weitere Beispiele: *punānáḥ* ... *pavítraiḥ* „reinigend durch Reinigungen" (III, 1, 5); *suśármaṇo* ... *śármaṇi* „im Schutz des Wohlschützenden" (III, 15, 1); *sunirmáthā nírmathitaḥ sunidhā́ níhitaḥ* ... *devā́n devayaté* „durch Reiben herausgerieben ... durch Einsetzen eingesetzt ... den Göttern für den Gottverehrenden" (III, 29, 12); *avatu ūtáye* „wo Güte auf Güte sein wird!" (VI, 9, 7); *viṣkabhnánta skámbhanena* „stützten durch eine Stütze" (III, 31, 12); *sáṃ sravanti saṃsravā́ḥ* ... *rasíno rásāḥ* „es fließen zusammen die Zusammenflüsse ... die Säfte des Saftigen" (IX, 113, 5); *ádabdhāso dípsanto* „die, die unbetört sind, während sie zu betören suchen" (II, 27, 3); *śréṣṭho* ... *śriyā́* ... *tavástamas tavásām* „an Herrlichkeit der Herrlichste ... der Stärkste der Starken" (II, 33, 3); *vājy àsi vā́jinena* „nach Siegeskraft beim Rennen bist du ein Renner" (X, 56, 3). Eine Vielzahl solcher Etymologien findet sich auch in spätvedischen Texten (Brāhmanas, Upanischaden, Sūtras usw.).

[148] Vom Typ *juhvā́ juhomi* „ich opfere mit der Zunge (als Löffel)" (II, 27, 1).

[149] Eine besondere Blüte erreichte dieser Etymologisierungstyp in den Upanischaden. Vgl. z. B. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* I, 2, 1; 2, 5; 2, 7; 3, 22; 5, 17; II, 2, 4; 3, 1; V, 2, 1; 2, 2; 3, 1; 5, 3; 7, 1; 14, 4; VI, 4, 20; *Chāndogya-Upaniṣad* I, 11, 5; 11, 7; II, 2, 1; 9, 4; III, 12, 1; VI, 8, 3; VIII, 3, 5 u. ö.; *Aitareya-Upaniṣad* I, 3, 10; 3, 14; *Kauṣītaki-Upaniṣad* I, 3 usw.

[150] Ivanov, *Očerki*, S. 259 f.

[151] Zur Verbindung der Etymologie mit der poetischen Metapher vgl. E. Campanile, „I.E. Metaphors and Non-I.E. Metaphors", *The journal of Indo-European Studies* Bd. 2/ 1974, S. 247—258.

[152] Es gibt auch andere aufschlußreiche Korrelationsreihen von Wortsilben, wie z. B. *udgītha*:

ud-	*prāṇa* (Atem)	*dyaus* (Himmel)	*Āditya* (Sonne)	*Sāmaveda*
-gī-	*vāc* (Rede)	*antarikṣa* (Luftraum)	*Vāyu* (Wind)	*Yajurveda*
-tha	*anna* (Speise)	*pṛthivī́* (Erde)	*Agni* (Feuer)	*Ṛgveda*

Vgl. *Chāndogya-Upaniṣad* I, 3, wozu P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda.* Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig [3]1921 ([1]1897), S. 71.

[153] Die Beispiele, die sich auf den Namen Agni beziehen, sind in den anagrammatischen Aufzeichnungen Saussures notiert.

[154] Vgl. die bekannte Tatsache des Variationsspiels mit der morphologischen Struktur des Namens *Savitar* (Nomen agentis auf *-tar* vom Verb *sū-* „in Bewegung versetzen", „erregen" u. ä.) mit Hilfe verschiedener Formen des Verbs *sū-*, das mit verschiedenen Präfixen und in verschiedenen Tempora benutzt wird, etwa V, 82, 3: *sá hi* ... *suvā́ti savitā́*; V. 4: *savitaḥ* ... *sāvīḥ saúbhagam*; *párā duṣvápnyaṃ suva*; V. 5: *savitar duritā́ni párā suva*; *bhadráṃ* ... *ā́ suva*; V. 6: *savitúḥ savé* u. a. Eine interessante Besonderheit all dieser Nominal- und Verbalbildungen von der Wurzel *sū-* besteht darin, daß sie nur in dem einen Kontext mit dem Namen *Savitar* benutzt werden. Beim Verb *sū-* in Verbindung mit den Präfixen *ā* oder *parā* weisen die Präfixe auf die Gerichtetheit der Handlung hin, die Bedeutung ist aber ausschließlich durch den betreffenden Kontext bestimmt, und nicht durch die lexikalische Bedeutung von *sū-*. Mit anderen Worten: die eigentlich ‚poetischen' Implikationen erweisen sich in diesem Fall stärker als die lexikalische Invariante.

[155] Vgl. J. Gonda, *The Character of the Indo-European Moods.* With Special Regard to Greek and Sanskrit, Wiesbaden 1956; T. Ja. Elizarenkova, „K voprosu o lingvističeskom aspekte perevoda *Rigvedy*" („Zur Frage des linguistischen Aspekts der Übersetzung des *Ṛgveda*"), in: *Istorija i kul'tura Drevnej Indii*, Moskva 1963, S. 111—113.

[156] Vgl. z. B. die Hymne II, 6 an Agni, wo in acht Versen nur eine Indikativform auftritt: *ī́yase* (V. 7), während persönliche Verbformen in jedem Vers vorkommen (Imperativ, Optativ, einige morphologisch nicht völlig klare Formen wie Primärendungen vom Aoriststamm mit modaler Bedeutung). Ein anderes Beispiel, II, 19, zeigt, wie das Vorhandensein einer benachbarten Augmentform oder einer augmentlosen Form mit Primärendungen den Schlüssel zur Bestimmung der temporalen Bedeutung des Injunktivs liefert (V. 3 cd. 4 a b):

„ā́janayat sū́ryam v i d á d gā́
aktúnā́hnām̥ vayúnāni s ā d h a t"

„er erzeugte die Sonne, fand die Kühe; er regelte die Reihenfolge
der Tage durch die Nacht"

„só apratī́ni mánave purū́ṇī́ndro d ā ś a d dāśúṣe h á n t i vṛtrám"

„viele [Feinde], denen keiner gewachsen ist, opfert [Indra] dem
opferwilligen Menschen, er erschlägt den Vṛtra."

Die (faktische) Ausschaltung des Tempus in ähnlichen Kontexten wird durch die Aktualisierung der Verbindung des Agens mit der Handlung kompensiert. Vgl. K. Hoffmann, *Der Injunktiv im* Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung (Indogermanische Bibliothek. 3. Reihe), Heidelberg 1967 (zum Injunktiv als Form des Erwähnens: „Memorativ"); L. Renou, „Les Formes dites d'injonctif dans le *Ṛgveda*", in: *Étrennes de linguistique offertes par quelques amis à Émile Benvéniste*, Paris 1928, S. 63—80.

[157] *The Vision of the Vedic Poets.*

[158] Vgl. J. Gonda, *Epithets in the* Ṛgveda (Disputationes rheno-trajectinae. 4), The Hague 1959.

[159] V. 1: *súsamiddha*, V. 2: *Nárāśaṅsa*, V. 3: *īḷitá*, V. 4: *barhís*, V. 5: *dvā́ro*, V. 6: *uṣā́sānáktā*, V. 7: *daívyā hótārā*, V. 8: *Íḷā, Sárasvatī, Mahī́*, V. 9: *Tváṣṭar*, V. 10: *vánaspáti*, V. 11: *svā́hā.*

1981

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О СТАНОВЛЕНИИ ЯЗЫКОВО-ПОЭТИЧЕСКИХ «НАЧАЛ»

Вклад Р. О. Якобсона в такие темы, как лингвистика и поэтика, поэтика грамматических категорий, структура текста, факторы, вовлеченные в акт коммуникации, и соответствующие языковые функции и многие другие, позволяет с новыми основаниями обратиться к проблеме языковых «начал» и «прототекста» в глоттогенетическом плане. Два события, если говорить в общем, стоят в центре формирования языка — кодирование хронотопа, говорящего как голоса сего места и времени (и.-е. **e-g'h-om* как «вотздешнесть/сиюминутность», развившееся в 1. Sg. Pron. pers.) и, следовательно, появление знаковой функции монологиста и «предмонолога» (отсылка к самому себе) и становление диалога и состава его участников — другого, внеположенного монологисту, но вызволяющего его из дурной бесконечности монологизма. Глоттогенетический аспект в данном случае — и в духе Якобсона — не отделим от генезиса поэзии и поэтики, а появление «другого» — от становления драматического начала, ниже — о последнем.

Все эти проблемы, как бы невзначай, сходятся в том явлении, значение которого для исследования «начал» (разумеется, все-таки относительных), когда из самого духа языка возникает «поэтическое», фиксируемое в особых типах текстов, трудно переоценить. Речь идет о вопросо-ответном диалоге (ВОД), сама конструкция и смысл которого отсылают как к истокам и более ранним этапам этого явления, так и к дальнейшему его развитию, связанному со становлением новых его форм.

Далее — почти конспективно — об основных особенностях этого явления, ограничиваясь (ради краткости) при этом в основном материалом русской устной словесности и отсылая к более широкому контексту, намеченному в других работах автора на материале разных культурно-исторических традиций.

1. В центре внимания тот тип ВОД (при всем разнообразии в основной части достаточно единый), который встречается в разных жанрах устной народной словесности, но имеет свой локус и свою «сильную» позицию в обрядовых текстах, вырастающих из техники ритуала «перехода» (*rite de passage*) и составляющих важную словесную часть ритуала, которая, судя по многочисленным данным, сама строится как своего рода ВОД между главным жрецом и другим жрецом (жрецами) или другими участниками ритуала. Имея в виду русскую (вост.-слав.) традицию, нужно отметить, что этот тип ВОД чаще всего встречается именно в ритуалах «перехода» — как внутри годового, так и жизненного цикла. В первом случае ВОД присутствует в текстах, связанных с ритуалом зимнего перехода между двумя солнечными циклами (в другом аспекте — на стыке Старого и Нового года), ср. колядки и прежде всего тот их тип, который составляют «Авсеневы» песни; — в текстах, приуроченных к переходу от зимы к весне («прощание с зимой» и «встреча весны»), ср. масленичные тексты, веснянки, песни егорьевско-юрьевского круга, волочебные и др.; — в текстах, связанных с ритуалом летнего перехода между солнечными циклами, ср. купальские тексты и т. п. Во втором случае ВОД представлен в том переходном ритуале, каким является свадьба, конкретнее — в соответствующих текстах («свадебных»), и отчасти в похоронных причитаниях («плачах»), где, впрочем, эксплицитно выражены вопросы, а имплицитно — «нулевые» ответы покойника, очевидные из-за самого факта смерти, свидетельствуемого умершим, самой ситуацией похорон. В более широком смысле с ритуалом перехода связаны тексты загадок и гаданий, приуроченных к Святкам, встрече Старого года с Новым и в изобилии содержащих ВОД. Здесь нет необходимости говорить о других жанрах, в которых отмечается ВОД как фрагмент-цитата из текстов других жанров, но все-таки нужно выделить миф, сказку (особенно кумулятивную), прежде всего расположенные к усвоению вопросо-ответных структур в ситуации перехода — на некоей роковой грани, где выбор неминуем, ибо — в принципе — речь идет о жизни и смерти.

2. Исходный локус ВОД — в «загадочном» тексте, как он свидетельствуется архаическими традициями или как он восстанавливается для других традиций с большой долей вероятия. Такой текст, исполнение которого приурочено к основному годовому ритуалу (празднику), когда должен совершаться наиболее важный и опасный переход, представляет собою длинную (в идеале — предельную) цепь циклов ВОД, в которой каждые два соседних цикла связаны друг с другом определенными отношениями «логической» последовательности, а все циклы ВОД в сумме исчерпывают все то, что есть в мире и сакрально значимо, т. е. весь состав мира, где все освящено самим актом творения. Такая суммарная серия ВОД подтверждает полноту мира, его целост-

ность-единство, вскрывает логику мироустройства в диахроническом и синхроническом плане и имеет целью обеспечить сохранность мира, его нормальное функционирование, при котором не нарушается преемственность мира вчерашнего с миром сегодняшним, а последнего — с миром завтрашним. Классический пример такого «загадочного» текста — вед. *brahmodya*. Но и некоторые данные о русских загадках и обстоятельствах их исполнения дают основание для реконструкции фрагментов русского варианта такого единого текста-загадки (построенного по нисходящему принципу) и некоего единого смысла, в нем разыгрываемого. Такой текст по своему происхождению принципиально космологический. В нем творение, последовательность его этапов объясняют состав мира, его логику и иерархию ценностей элементов мира, а все это в свою очередь как бы свидетельствует о самом творении. Что же касается схемы, лежащей в основе цепей ВОД, то она, оторвавшись от исходного материала, становится инструментом-средством решения проблем высшей сложности, преодоления наиболее острых кризисных ситуаций (во-первых); способом языкового и поэтического строительства (звук и смысл, ср. фонические и семантические игры, обнаруживаемые в загадках), при котором языковое и поэтическое идут в одной упряжке, то сливаясь до неразличимости, то обозначая дистанцию между собой (во-вторых); своего рода порождающим устройством, участвующим в интеллектуальных («логических») играх, в развлечениях, шутках, опытах абсурда и т. д. (в-третьих).

3. Подобные серии ВОД, как в загадках, так и вне их, в других жанрах, представляют собой особый интерес с языковой и поэтической точки зрения. Прежде всего перед нами наиболее надежный и удобный пример текста, в котором присутствует драматическое начало и язык, который переводит драматическую ситуацию, чувство «драматического» в текстовую реальность. Поскольку это начало («стихия») не исчерпывает целого и образует его только в сотрудничестве с двумя другими началами, то общие языковые черты «драматического» приобретают свою весомость в соотнесении с аналогичными чертами в «эпическом» и «лирическом». В самом общем виде, если эпос делает акцент на **он**, 3-м л. и прошедшем времени, а лирика на **я**, 1-м л. и настоящем времени, то «драматический» текст акцентирует **ты**, 2-е л., т. е. *другого*, и будущее время, разомкнутость и открытость в отношении предстоящего, перехода в него, в пространство свободного выбора. Эти две особенности, выделяющие «драматический» текст, фундаментальны — тем более, что в таком тексте, пренебрегшем **он**, **ты** одного шага превращается в **я** следующего шага, чтобы на третьем шаге снова превратиться в **ты** и т. д. Эта мена **я** — **ты**, как и то, что «сильный» участник ВОД в своей партии сводит **я** и **ты** в одно высказывание (тогда как «слабый» участник позволяет

себе делать это несравненно реже), выдвигают перед **я** неизбежное **ты**, *другого*, без которого невозможен полноценный диалог — ср. схему сказки, восходящей к «основному» мифу, в которой Бог (в прототипе громовержец) спорит-препирается с нечистым: «**Я тебя** убью!» — «Как же **ты меня** убьешь? Ведь **я** спрячусь!» — «Куда?» — «Под человека!» — «**Я** убью человека и **тебя** убью». — «А **я** спрячусь под коня!» — «Тогда **я** и коня убью — и **тебя** убью!» и т. п. (*Романов*. Белор. сб. IV, № 3). Кумулятивность подобных серий ВОД, особенно в колядочных текстах (ср.: *Коляда, коляда, / За рекою огонь. / — Зачем огонь? / — Сено косить. / — Зачем сено косить? / — Коров кормить. / — Зачем коров кормить? / Молоко доить. / Зачем молоко доить? /* и т. п. с «переносами»: *огонь? & косить? → косить? & кормить? → кормить? & доить* и т. п.), обеспечивает с помощью подобных языковых матриц «смягчение» дискретности и создает некий образ непрерывности, в котором, однако, дискретность не упраздняется полностью. Можно напомнить, что ритуал тяготеет к непрерывности, стремясь слиться с нею, заполнить разрыв, произведенный мифологической мыслью, усилить роль бессознательного или, по крайней мере, не сразу осознаваемого и раньше ощущаемого, чем осознаваемого (ср. волочебную песню-загадку: *А что это за загадка: / А что едет без повода? / — Вот что это за загадка: / Вода едет без повода. / А что это за загадка: / А что иржет без голоса? / — Вот что это за загадка: / Лошадь ржет без голоса...* и т. д. *Добровольский* I, № 24, где сам вопрос частично наводит на ответ; в случае *голоса* нельзя исключать и отсылки к Волосу, покровителю скота и, в частности, лошадей).

Реальные тексты с ВОД допускают конъектурные исправления и, что важнее, некоторые реконструкции. Только два примера. Первый — в таких текстах нередко обращает на себя внимание сгущение относительных местоимений, формально совпадающих с вопросительными, типа *Кому нужно ехать, тот...*, или *Кто едет, тот...*, или *Зачем едет, никто не...* В этих случаях весьма вероятно видеть результаты трансформации исконных ВОД — *Кому ехать?*, или *Кто едет?*, или *Зачем едет?* и т. п. Второй пример. Можно в ряде случаев полагать, что ВОД в них предшествовал «паратактически» построенный диалог, в котором не было ни вопросов, ни ответов, или даже просто монолог или два слабо связанных «текстово» монолога. Ср.: *Я тебя убью. — Я спрячусь под человека. — Я убью человека...* и т. п. или же «Сено косить (чтобы, а затем и т. п.) корову кормить (чтобы) молоко доить (чтобы) детей кормить» и т. п. Расчленение монолога на две партии — два голоса, скрепленные особыми языковыми приемами (в частности, возникающей «вопросо-ответностью»), и его «диалогическая» трансформация, а также «гипотактическая» трансформация паратактических структур, вводящая более сложные смысловые отношения, —

огромное событие в становлении языка, мысли и самого Homo loquens — не просто человека говорящего, но р а з-г о в а р и в а ю щ е г о, ибо разговор, беседа предполагает собеседника, *другого*, того **ты**, без которого никакое **я** не может быть полноценным и подлинно целостным.

1996

О «ДРАМАТИЧЕСКОМ» НАЧАЛЕ И ФОРМАХ ЕГО ВЫРАЖЕНИЯ В АРХАИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

Научная деятельность Якова Иосифовича Гина продолжалась очень недолго, но сделано было немало, и если вспомнить, что и как было сделано и какие перспективы в результате этого открываются, то нужно признать, что наша наука в его лице понесла тяжелую утрату.

По тому, что и как было сделано Яковом Иосифовичем, можно с большим вероятием предположить и то, в каком направлении развивалась бы его научная мысль и в чем можно было бы ожидать наиболее важных результатов. Я. И. Гин был глубоким, разносторонним и быстро развивающимся исследователем, и, в частности, поэтому было бы рискованным предприятием предсказывать, как выглядел бы полный объем его научных трудов и их результатов. Но один круг проблем, видимо, не оставил бы его в покое до конца. Речь идет о генезисе грамматических категорий как элементов поэтического языка и о генезисе поэтики, увиденной сквозь призму языка, его грамматических категорий. Вероятно, именно в этом направлении он, следуя лучшему из того, что есть в наследии А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, мог бы достичь наиболее значительных и, возможно, принципиально новых результатов в старой теме языка и поэзии или, как она была со всей остротой и глубиной сформулирована Р. О. Якобсоном, «поэзии грамматики и грамматики поэзии».

Авторы некролога отмечают особое место Я. И. Гина в науке его времени: «Он участвовал во многих конференциях в Москве, Тарту, Таллине и т. д. И в то же время среди ученых его направления у него, кажется, совсем не было сверстников. Он попал как бы в зазор между поколениями». В этих словах существенна мысль об известном одиночестве Якова Иосифовича в науке, но, думается, дело все-таки не столько в межпоколенческом зазоре, кото-

рый нельзя ни устранить, ни обойти, и поэтому, оказавшись в нем, остается признать свою несвободу в ситуации зазора, сколько в естественном одиночестве ученого-мыслителя, свободно и самостоятельно ищущего новое пространство исследований (и уже в него вступившего) и, главное, новый путь в этом пространстве.

В связи с темой этой заметки необходимо напомнить о нескольких темах-направлениях, которые особенно властно занимали Якова Иосифовича в его научных разысканиях и в которых ему удалось нащупать тайный нерв целого круга проблем, связывающих язык с эстетически отмеченным словесным творчеством. К таким проблемам относятся грамматические категории (рода, одушевленности, лица) как элементы поэтического языка (поэтика грамматических категорий), поэтика диалога, «частные» (жанровые) пространства и их специализированные языки (провербиальное пространство и его язык; пространство загадки *sub specie* языкового выражения и т. п.), паратактические и гипотактические структуры.

Все эти проблемы как бы невзначай сходятся в том явлении, значение которого для исследования «начал» (разумеется, все-таки относительных), когда из самого духа языка возникает «поэтическое», фиксируемое в особых типах текстов, трудно переоценить. Речь идет о вопросо-ответном диалоге (ВОД), сама конструкция и смысл которого отсылают как к истокам и более ранним этапам этого явления, так и к дальнейшему его развитию, связанному со становлением новых его форм.

Далее — почти конспективно — об основных особенностях этого явления, ограничиваясь (ради краткости) при этом в основном материалом русской устной словесности и отсылая к более широкому контексту, намеченному в других работах автора на материале разных культурно-исторических традиций.

1. В центре внимания тот тип ВОД (при всем разнообразии в основной части достаточно единый), который встречается в разных жанрах устной народной словесности, но имеет свой локус и свою «сильную» позицию в обрядовых текстах, вырастающих из техники ритуала «перехода» (rite de passage) и составляющих важную словесную часть ритуала, которая, судя по многочисленным данным, сама строится как своего рода ВОД между главным жрецом и другим жрецом (жрецами) или другими участниками ритуала. Имея в виду русскую (вост.-слав.) традицию, нужно отметить, что этот тип ВОД чаще всего встречается именно в ритуалах «перехода» — как внутри годового, так и жизненного цикла. В первом случае ВОД присутствует в текстах, связанных с ритуалом зимнего перехода между двумя солнечными циклами (в другом аспекте — на стыке Старого и Нового года), ср. колядки и прежде всего тот их тип, который составляют «Авсеневы» песни; — в тек-

стах, приуроченных к переходу от зимы к весне («прощание с зимой» и «встреча весны»), ср. масленичные тексты, веснянки, песни егорьевско-юрьевского круга, волочебные и др.; — в текстах, связанных с ритуалом летнего перехода между солнечными циклами, ср. купальские тексты и т. п. Во втором случае ВОД представлен в том переходном ритуале, каким является свадьба, конкретнее — в соответствующих текстах («свадебных»), и отчасти в похоронных причитаниях («плачах»), где, впрочем, эксплицитно выражены вопросы, а имплицитно — «нулевые» ответы покойника, очевидные из-за самого факта смерти, свидетельствуемого умершим, самой ситуацией похорон. В более широком смысле с ритуалом перехода связаны тексты загадок и гаданий, приуроченных к Святкам, встрече Старого года с Новым и в изобилии содержащих ВОД. Здесь нет необходимости говорить о других жанрах, в которых отмечается ВОД как фрагмент-цитата из текстов других жанров, но все-таки нужно выделить миф, сказку (особенно кумулятивную), прежде всего расположенные к усвоению вопросо-ответных структур в ситуации перехода — на некоей роковой грани, где выбор неминуем, ибо — в принципе — речь идет о жизни и смерти.

2. Исходный локус ВОД — в «загадочном» тексте, как он свидетельствуется архаическими традициями или как он восстанавливается для других традиций с большой долей вероятия. Такой текст, исполнение которого приурочено к основному годовому ритуалу (празднику), когда должен совершаться наиболее важный и опасный переход, представляет собою длинную (в идеале — предельную) цепь циклов ВОД, в которой каждые два соседних цикла связаны друг с другом определенными отношениями «логической» последовательности, а все циклы ВОД в сумме исчерпывают все то, что есть в мире и сакрально значимо, т. е. весь состав мира, где все освящено самим актом творения. Такая суммарная серия ВОД подтверждает полноту мира, его целостность-единство, вскрывает логику мироустройства в диахроническом и синхроническом плане и имеет целью обеспечить сохранность мира, его нормальное функционирование, при котором не нарушается преемственность мира вчерашнего с миром сегодняшним, а последнего — с миром завтрашним. Классический пример такого «загадочного» текста — вед. *brahmodya*. Но и некоторые данные о русских загадках и обстоятельствах их исполнения дают основание для реконструкции фрагментов русского варианта такого единого текста-загадки (построенного по нисходящему принципу) и некоего единого смысла, в нем разыгрываемого. Такой текст по своему происхождению принципиально космологический. В нем творение, последовательность его этапов объясняют состав мира, его логику и иерархию ценностей элементов мира, а все это в свою очередь как бы свидетельствует о самом творении. Что же касается схемы, лежащей в основе цепей ВОД, то она,

оторвавшись от исходного материала, становится инструментом-средством решения проблем высшей сложности, преодоления наиболее острых кризисных ситуаций (во-первых); способом языкового и поэтического строительства (звук и смысл, ср. фонические и семантические игры, обнаруживаемые в загадках), при котором языковое и поэтическое идут в одной упряжке, то сливаясь до неразличимости, то обозначая дистанцию между собой (во-вторых); своего рода порождающим устройством, участвующим в интеллектуальных («логических») играх, в развлечениях, шутках, опытах абсурда и т. д. (в-третьих).

3. Подобные серии ВОД, как в загадках, так и вне их, в других жанрах представляют собой особый интерес с языковой и поэтической точки зрения. Прежде всего перед нами наиболее надежный и удобный пример текста, в котором присутствует драматическое начало и язык, который переводит драматическую ситуацию, чувство «драматического» в текстовую реальность. Поскольку это начало («стихия») не исчерпывает целого и образует его только в сотрудничестве с двумя другими началами, то общие языковые черты «драматического» приобретают свою весомость в соотнесении с аналогичными чертами в «эпическом» и «лирическом». В самом общем виде, если эпос делает акцент на **он**, 3-м л. и прошедшем времени, а лирика на **я**, 1-м л. и настоящем времени, то «драматический» текст акцентирует **ты**, 2-е л., т. е. *другого*, и будущее время, разомкнутость и открытость в отношении предстоящего, перехода в него, в пространство свободного выбора. Эти две особенности, выделяющие «драматический» текст, фундаментальны — тем более, что в таком тексте, пренебрегшем **он**, **ты** одного шага превращается в **я** следующего шага, чтобы на третьем шаге снова превратиться в **ты** и т. д. Эта мена **я** — **ты**, как и то, что «сильный» участник ВОД в своей партии сводит **я** и **ты** в одно высказывание (тогда как «слабый» участник позволяет себе делать это несравненно реже), выдвигают перед **я** неизбежное **ты**, *другого*, без которого невозможен полноценный диалог — ср. схему сказки, восходящей к «основному» мифу, в которой Бог (в прототипе громовержец) спорит-препирается с нечистым: «**Я тебя** убью!» — «Как же **ты меня** убьешь? Ведь **я** спрячусь!» — «Куда?» — «Под человека!» — «**Я** убью человека и **тебя** убью.» — «А **я** спрячусь под коня!» — «Тогда **я** и коня убью — и **тебя** убью!» и т. п. (*Романов*. Белор. сб. IV, № 3). Кумулятивность подобных серий ВОД, особенно в колядочных текстах (ср.: *Коляда, коляда, / За рекою огонь. / — Зачем огонь? / — Сено косить. / — Зачем сено косить? / — Коров кормить. / — Зачем коров кормить? / Молоко доить. / Зачем молоко доить?* / и т. п. с «переносами»: *огонь? & косить?* → *косить? & кормить?* → *кормить? & доить* и т. п.), обеспечивает с помощью подобных языковых матриц «смягчение» дискретности и создает некий образ непрерывности, в

котором, однако, дискретность не упраздняется полностью. Можно напомнить, что ритуал тяготеет к непрерывности, стремясь слиться с нею, заполнить разрыв, произведенный мифологической мыслью, усилить роль бессознательного или, по крайней мере, не сразу осознаваемого и раньше ощущаемого, чем осознаваемого (ср. волочебную песню-загадку: *А что это за загадка: / А что едет без повода? / — Вот что это за загадка: / Вода едет без повода. / А что это за загадка: / А что иржет без голоса? / — Вот что это за загадка: / Лошадь ржет без голоса...* и т. д. *Добровольский* I, № 24, где сам вопрос частично наводит на ответ; в случае *голоса* нельзя исключать и отсылки к Волосу, покровителю скота и, в частности, лошадей).

Реальные тексты с ВОД допускают конъектурные исправления и, что важнее, некоторые реконструкции. Только два примера. Первый — в таких текстах нередко обращает на себя внимание сгущение относительных местоимений, формально совпадающих с вопросительными, типа *Кому нужно ехать, тот...*, или *Кто едет, тот...*, или *Зачем едет, никто не...* В этих случаях весьма вероятно видеть результаты трансформации исконных ВОД — *Кому ехать?*, или *Кто едет?*, или *Зачем едет?* и т. п. Второй пример. Можно в ряде случаев полагать, что ВОД в них предшествовал «паратактически» построенный диалог, в котором не было ни вопросов, ни ответов, или даже просто монолог. Ср.: *Я тебя убью. — Я спрячусь под человека. — Я убью человека...* и т. п. или же «Сено косить (чтобы, а затем и т. п.) корову кормить (чтобы) молоко доить (чтобы) детей кормить» и т. п. Расчленение монолога на две партии — два голоса, скрепленные особыми языковыми приемами (в частности, возникающей «вопросо-ответностью»), и его «диалогическая» трансформация, а также «гипотактическая» трансформация паратактических структур, вводящая более сложные смысловые отношения, — огромное событие в становлении языка, мысли и самого Homo loquens — не просто человека говорящего, но раз-говаривающего, ибо разговор, беседа предполагает собеседника, *другого*, того **ты**, без которого никакое **я** не может быть полноценным и подлинно целостным.

1996

К РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО РИТУАЛА И РИТУАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ФОРМУЛ
(На материале заговоров)

К столетию со дня смерти А. Шлейхера

После долгого периода разочарования в возможности восстановления древних индоевропейских текстов («праязыковых» — в терминологии А. Шлейхера) возникают предпосылки для более трезвого и вместе с тем более оптимистического взгляда на возможность такой реконструкции. Разумеется, теперешняя оценка этой возможности и целесообразности реконструкции (включая вопрос и о степени достоверности восстановления разных уровней текста) существенно отличается от того, что было принято сто лет назад. Для Шлейхера, первым поставившего вопрос о реконструкции текста на индоевропейском «праязыке», наиболее надежной казалась фонетическая (и морфологическая) сторона дела: за нее он готов был отвечать перед судом современного ему сравнительно-исторического языкознания. Проблема с о д е р ж а н и я текста, относимого к «праязыковому» состоянию, его в принципе не интересовала, и он даже не ставил перед собой вопроса об основаниях для выбора реконструируемого текста с д а н н ы м содержанием. Хирт и Арнтц, переписавшие шлейхеровский текст в соответствии с прогрессом сравнительно-исторической фонетики и грамматики индоевропейских языков за 80 лет, также игнорировали вопросы реконструкции плана содержания применительно к восстанавливаемому тексту [1].

В настоящее время, напротив, именно фонетический и морфологический уровни представляют наибольшие трудности для реконструкции, тогда как внутри каждой отдельной индоевропейской традиции выявляются с большей

или меньшей надежностью жанры, конкретные тексты и формулы, которые могут рассматриваться как поздние образы словесного творчества индоевропейской эпохи. Успехи частных филологий (индо-иранской, хетто-лувийской, древнегреческой, кельтской, германской, балто-славянской и т. д.) и создание надежных основ для реконструкции ряда индоевропейских метрических систем в сочетании со все углубляющимся подходом к проблеме реконструкции культурных явлений, отраженных в языке, делают целесообразным обращение к конкретным попыткам восстановления древних индоевропейских текстов[2]. В связи с этим особое значение приобретает семантика. Явно или тайно начинать приходится именно с нее, а иногда — только ею и ограничиваться. И поэтому нет ничего удивительного в том, что некоторые индоевропейские тексты, как это парадоксально ни звучит, удается восстановить лишь применительно к «подъязыковому» уровню; иначе говоря, в ряде случаев притязания того, кто пытается восстановить текст, должны остановиться на реконструкции не самого текста, а его подъязыкового субстрата — реальной ситуации, которая могла получить (или не получить) отражение в соответствующих текстах на данном языке.

Ниже следует несколько частных примеров реконструкции, которые можно отнести к периоду более древнему, нежели существование отдельных независимых индоевропейских культурно-языковых традиций. Эти примеры основаны на материале заговорных текстов, привлекших в этой связи внимание ученых уже сто лет назад[3], потом основательно забытых и вновь заинтересовавших исследователей лишь в самые последние годы[4]. В этой статье особое внимание уделено данным восточнославянской заговорной традиции, чрезвычайно богатой и разнообразной, но до сих пор по достоинству не оцененной индоевропеистами (кстати говоря, мало с ней знакомыми или незнакомыми вовсе). К сожалению, как правило, приходится цитировать лишь часть относящегося к делу материала. В качестве результата исследования предлагается ряд реконструкций, непременно доводимых до уровня семантических блоков и соответствующих фразеологизмов формульного характера. В нескольких случаях предпринята попытка дать запись реконструируемых текстов на фономорфологическом уровне. За этими лингвистическими реконструкциями легко вскрываются основные черты, определявшие структуру ряда индоевропейских ритуалов древнейшего типа (о них подробнее будет сказано в особом исследовании, построенном на материале экспозиционной части русских народных заговоров).

* * *

В русской заговорной традиции сохранился целый ряд архаичных ритуально-магических формул, восходящих к индоевропейскому «поэтическому»

языку («indogermanische Dichtersprache»). Один из наиболее очевидных примеров представлен рядом текстов, древность которых достаточно гарантирована. Ср.:

...сбасалися, сцепалися две высоты вместо; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилою... М. (= Майков), № 168 (из судного дела 1660 г.); *...тело к телу, мясо к мясу, жилу к жилы, кость к кости, жила к жилы, сустав к суставу, сердце к сердцу, печень к печени...* Виноградов. Ж. Ст. 1908, вып. 2, № 30 (от щепоты): *...сходитеся косьти с косьтями, суставы с полусуставами...* Ром. (= *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник, вып. 5) № 149 (с. 78); *..кость на кость наставляли и жилу на жилу...* Ром. № 152 (с. 79); *...жилы до жил, и пажилы до пажил, и суставы до сустав.* Ром. № 153 (с. 79); *суставка с суставкой сыйдзися и цело с целом зросцися, кров ис кровъю збяжися.* Ром. № 131 (с. 74); *... и жилы з жиламы, кров ис кровью, кось с косью, зьвих з зьвихом.* Ром. № 135 (с. 76); *Ни пошатнулся, ни пакiўнуўся: суставў суставым, кость костию, жила жилыю.* Добр. (= *В. Добровольский*. Смол. этн. сб., 1891), стр. 198; *...и теми нитками сшивает жилу с жилою, кожу с кожею, кровь с кровью...* Якушк. (*Е. И. Якушкин*. Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде. Тр. Яросл. Губ. Статист. Комитета, вып. V), с. 163; *...и косць у косць, сустав у сустав...* Ром. № 139 (с. 76); *Жовтая косць и с косцю соткнися, большая жилка и малая у кучу сойдизися...* Ром. № 100 (с. 70): *...жила к жили, косточка к косточцы...* Ром. № 119 (с. 74); *..косточка с косточки, суставочка с суставочки...* Ром. № 128 (с. 75) и др.; ср. еще чеш. *Maso k masu, kost k kosti, krev k krvi, voda k vode.* K. J. Erben. ČMČ, 34, № 1, 1860, стр. 57; *sejdiž se kosť k kosti, kloub k kloubu, srst k srsti.* J. A. E. Köhler (Volksbrauch, Aberglauben, Sagen und andere alte Überlieferungen im Voigtlande, Leipzig, 1867), c. 404 и др.[5]

Ср. лтш.: *...griežās miesa pie miesas, spiežās kauls pie kaula, griežās veselība pie veselības...* Тр. (= *Ф. Я. Трейланд*. Материалы по этнографии латышского племени. Тр. Этн. Отд. Имп. Общ. любит. естеств., антр. и этн. при МУ, т. XL. М., 1881) № 235 (с. 140) 'поворачивается плоть к плоти, прижимается кость к кости, поворачивается здоровье к здоровью'; *pantiņš pie pantiņa, kauliņš pie kauliņa, dzīsliņa pie dzīslinas.* Тр. № 237 (с. 140); *kauliņi pie kauliņim, dzīsliņas pie dzīsliņam, druopstiņas pie druopstiņam, stiegriņas pie stiegriņam.* Тр. № 239 (с. 141); *kauliņš pie kauliņa, mīkstums pie mīkstuma, dzīsliņa pie dzīsliņas, sārkanas asinis krustim cauri.* Тр. № 241 (с. 141); *kauls iekš kaula, mies' iekš miesas... kauliņ' iekš kauliņ', pie*

kauliņ', pie kauliņ', pie kauliņ', gaļiņ' pie gaļiņ', — ādiņ' virsū. Тр. № 255 (с. 142); *ka sudāju miesa laj spiežās pret miesu, kauls laj spiežās pret kaulu!* Тр. № 252 (с. 142); *lauzumu pret lauzumu, aci pret aci, zuobu pret zuobu, ruoku pret ruoku, kaju pret kaju, dzīvību pret dzīvību!* Тр. № 253 (с. 142); *ķirs, ķirs, ķirs, kauliņ' pie kauliņ', gaļiņ' pie gaļiņ', kur tu esi izgajis.* Тр. № 256 (с. 142) и др.[6]

Ср. др.-инд.:
saṃ te majjā majjñā bhavatu samu te paruṣā paruḥ |
saṃ te māṃsasya visrastaṃ sam asthy api rohatu ||3||
majjā majjñā saṃ dhīyatāṃ carmaṇā carma rohatu |
asṛk te asthi rohatu māṃsam māṃsena rohatu ||4||
loma lomnā saṃ kalpayā tvacā saṃ kalpayā tvacam |
asṛk te asthi rohatu chinnaṃ saṃ dhehy oṣadhe ||5||
Atharvaveda, IV, 12, 3—5[7]

'Да соединится твой (костный) мозг с мозгом, твой сустав с суставом;
да срастется то, что отпало от твоей плоти, да срастется кость'!
'Да сложится (костный) мозг с мозгом, да срастется кожа с кожей;
да срастется твоя кровь, кость; да срастется плоть с плотью'!
'Да придет в соответствие волос с волосом, кожа с кожей;
да срастется твоя кровь, кость; сложи вместе, о растение, то, что разделено'!

Ср. герм.: *...ben zi bena, bluot zi bluoda*
lid zi geliden, sose gelimida sin
2-й Мерзебургский заговор.
'...Кость с костью, кровь с кровью,
сустав с суставом, да будет спаяно'.

норвежск. *Jesus lagde Marv i Marv,*
Jesus lagde Been i Been,
Jesus lagde Kjød i Kjød,
Jesus lagde derpaa et Blad
At det skulde blive i samme Stad.

шведск.: *...ben till ben, led till led*; англ.: *...bone to bone, sinew to sinew, blood to blood, flesh to flesh*; немецк.: *...Bein zu Bein, Blut zu Blut, Ader zu Ader, Fleisch zu Fleisch...* и многие другие[8].

Некоторые из этих сопоставлений сами по себе не новы, но они интерпретировались таким образом, что вопрос о реконструкции древнего индоевропейского прототипа или вовсе не ставился или получал решение, далекое

от безупречного. В результате возобладали сомнения в возможности доказательства генетического родства наиболее очевидных заговорных формул и отнесения их источника к индоевропейскому периоду. Четче всего эти сомнения были сформулированы в связи с параллелью между формулой 2-го Мерзебургского заговора и соответствующим местом в «Атхарваведе» (IV, 12) (формула *кость к кости...*)[9] Б. Шлератом. Основные трудности усматриваются им в том, что: «...Die strikte Beweisführung scheitert in erster Linie an der schwachen terminologischen Basis ... auch daran, daß die zugrunde liegende Vorstellung und auch die literarische Form nicht s p e z i f i s c h genug sind»[10]. Последнее соображение существенно в том смысле, что оно применимо ко всем тем случаям, когда речь идет о реконструкции типологически распространенного (и, следовательно, недостаточно индивидуального) явления[11], обладающего в силу этого малой диагностической способностью. Рассматриваемая формула, действительно, принадлежит к числу ходячих технических выражений, отражающих более или менее единую магико-медицинскую практику[12] и встречающихся далеко за пределами индоевропейской традиции[13]. Тем не менее распространение определенного культурного явления за пределами данной традиции не может считаться основанием для того, чтобы не попытаться реконструировать его применительно к древнему состоянию д а н н о й традиции, если только внутри последней есть условия для реконструкции. Так или иначе, все сколько-нибудь правдоподобные реконструкции древних индоевропейских текстов (бóльших, чем слово), относятся, как правило, к числу типологически широко распространенных (в том, что касается их содержания). Следовательно, в большинстве случаев оказывается возможным восстановить «подъязыковой» уровень реконструируемых текстов и для ряда неиндоевропейских традиций (если же говорить о я з ы к о в о й реконструкции, то возможность ее зависит от некоторых дополнительных специфических условий). Поэтому вопрос о реконструкции ритуально-поэтического архетипа перечисленных ниже формул сводится к двум основным задачам.

В о - п е р в ы х, для восстановления семантической структуры соответствующей индоевропейской формулы и некоторых общих особенностей плана в ы р а ж е н и я (приблизительно в следующем виде: з н а ч е н и е — приведение в соприкосновение, соединение одной части тела с другой, одноименной ей, с целью излечения той части, которой нанесено повреждение; ф о р м а — имена существительные, обозначающие соответствующие части тела, соединяются друг с другом непосредственно, т. е. заданием определенной падежной формы или посредством предлога, выражающего сближение, присоединение) достаточно доказать древность (не-вторичность) формул-источников реконструкции в пределах отдельных индоевропейских традиций (индийской, германской, славянской и т. п.). Основания для доказательства не-

вторичности (это требование более точно отражает возможности исследователя, чем требование «исконности» подобных формул внутри данной традиции) могут быть приведены в избытке (что, по сути, и делалось во многих работах, посвященных заговорам). Особенно важно подчеркнуть мотивированность формулы в каждой из традиций. В частности, для восточнославянской характерны перечни (иногда очень длинные — из нескольких десятков элементов, ср. М. № 235 или М. № 20) частей тела, среди которых постоянно повторяются (причем в заговорах от самых разных болезней и даже в любовных) *кости*, *суставы*, *жилы*, *кровь*, *плоть* и т. д.[14] Употребление в связи с названиями этих частей тела глаголов типа *скоситься*, *соединяться*, *сцепиться*, *сшить* и под. как в формулах, так и в не-формульных частях заговора или рекомендациях народно-медицинского характера, также должно рассматриваться как подтверждение архаичности формулы в целом. То же характерно для ведийской традиции, засвидетельствованной в «Атхарваведе»[15], или для германских заговоров[16]. Возможно, что статистически наиболее частая и логически обоснованная последовательность *мозг* (костный) — *кость* — *сухожилие* — *плоть* — *кровь* или обратная ей *кровь* — *плоть* — *сухожилие* — *кость* — *мозг* (костный) являются наиболее архаичными, поскольку отражают естественную очередность перечисления (изнутри или снаружи); в пользу такого предположения, находящего подкрепление в магико-медицинской практике, могли бы свидетельствовать формулы типа только что приведенной — *aus dem Mark ins Bein*, *aus dem Bein ins Fleisch* и т. д.

Во-вторых, если древность и мотивированность соответствующей фразеологии внутри данной традиции не подлежат сомнению, может быть выдвинута более конкретная задача — реконструкция формулы на собственно языковом уровне (с доведением ее до стадии фономорфологической записи). В случае анализируемой формулы эта задача, видимо, вполне выполнима. В результате оказывается, что и первое соображение Б. Шлерата недостаточно убедительно, чтобы сомневаться в характере древнеиндоевропейской реконструированной ритуально-поэтической формулы. Пожалуй, единственная существенная сложность (к счастью, не относящаяся специально к реконструкции текста) состоит в том, что для многих названий частей тела нельзя восстановить единого варианта названия, который бы имел заведомое преимущество в древности перед другими вариантами. Несмотря на это исследователи не сомневаются в том, что индоиранское и германское названия кости или балто-славянское и германское названия сухожилия и т. д. могут быть в равной степени отнесены к древним индоевропейским изоглоссам. В силу этого обстоятельства расхождения в конкретных способах выражения одинаковых понятий между некоторыми родственными языками сами по себе не ставят под сомнение целесообразность индоевропейской реконст-

рукции подобных формул и ее надежность. Во всяком случае, данные заговорных текстов в сочетании с языковыми фактами позволяют восстановить в формуле, отмеченной прежде всего в заговорах от переломов и вывихов, и в последовательностях названий частей тела, засвидетельствованных в более широком круге заговоров (от разных болезней до любовных — приворотных), — следующие элементы[17], включая, видимо, и порядок их появления в тексте (об этом см. выше):

Мозг (костный): др.-инд. *majján*; др.-в.-нем. *mar(a)g*, *mar(a)c*, др.-сакс. *marg*, англо-сакс. *mearg*, др.-исл. *mergr*; вост.-слав. *mozg* (ср. авест. *mazga-*); лит. *smãgenės*, лтш. *smadzenes* (из **mazgen-*, ср. пр. *musgeno*). См. WP, II, 309: **mo/azgho-*: к реконструкции древней основы на *-n* ср. др.-инд. и балт. (а также — косвенно — праслав. **mozgěnъ*).

Кость: др.-инд. *ásthi*; хетт. *hastāi-*; лат. *os(s)*; слав. *kostь* (вопреки обычным сомнениям, см. WP, I, 186, Pok., I, 616); лит. *kaulas*, лтш. *kauls*; герм. **baina-*: др.-в.-нем. *bein*, др.-сакс., др.-фриз. *bēn*, а.-с. *bān*, англ. *bone*, дат., швед. *ben* (ср. др.-сев. *beinn*).

Сухожилие: слав. *žila*; лит. *gýsla*, лтш. *dzīsla*, *dzīksla*; лат. *filum*. См. WP, I, 670: **g^uhi(s)lo-* (слав. *žila* предполагает форму без *-s-*); др.-инд. *snāva-*; англ. *sinew*, др.-в.-нем. *senawa* (ср. др.-греч. νεῦρον); см.: WP, II, 696: **snē̆u̯-*, **seneu̯/i-*.

Плоть: др.-инд. *māṃsa-*; слав. *męso*; лтш. *miesa* (ср. пр. *mensā*), лит. *mėsà*; лат. *membrum* (из **mems-ro-*). См. WP, II, 262: **mēmso-*; нем. *Fleisch* (ср. др.-в.-нем. *fleisc*, др.-сакс., др.-фриз. *flēsc*, а.-с. *flǣsc*, др.-сев. *flesc*); слав. *plъtь* (ср. ст.-слав. **плъть**, болг. *плъть*, с.-хорв. *nȕm*, чеш. *plet*, *plti*, польск. *pleć*, *plci* и т. д.).

Кровь: др.-инд. *asṛk*, Gen. *asnáḥ*; лтш. *asins* (ср. связь лат. *as/s/er* с *sanguis*); см. WP, I, 162: **ē̆s-ṛ(g^u)*, Gen. **$_e$s-n-és*, **s$_e$nés*; слав. *kry*, *krъvь*; лит. *kraũjas* (: **kreu̯-*); нем. *Blut* (ср. др.-в.-нем. *bluot*, др.-сакс., а.-с. *blōd*, др.-исл. *blođ*, англ. *blood*, гот. *blōþ*).

Таким образом, могут быть с достаточной надежностью реконструированы как последовательность названий частей тела: **mo/azgho-* & **Host(H)i-* & (**g^uhi(s)lo-* ∨ **s/e/nē̆u̯-*) & **mēmso-* (∨ **flēsk-* ∨ **plъtь*) & (**ē/as-ṛ(g^u)/n-* ∨ **kreu̯-* ∨ **bhlōt-*), так и вся формула: (**mo/azgho-* & **mo/azgho-*) & (**Host(H)i-* (**baina-* ∨ **kaulo-*) & **Host(H)i-* (**baina-* ∨ **kaulo-*)) & (**g^uhi(s)lo-* ∨ **s/e/nē̆u̯-*) & (**g^uhi(s)lo-* ∨ **s/e/nē̆u̯-*)) & (**mēmso-* (∨ **flēsk-* ∨ **plъtь*) & **mēmso-* (∨ **flēsk-* ∨ **plъtь*)) & (**ē/as-ṛ(g^u)/n-* (∨ **kreu̯-* ∨ **bhlōt-*) & (**ē/as-ṛ(g^u)/n-* (∨ **kreu̯-* ∨ **bhlōt-*))...[18]

Возможно, видимо, продолжение этого перечня за счет введения названия сустава. Однако каждая заговорная традиция, обладая словом для сустава, выражает его особым образом, исключая правдоподобную индоевропейскую реконструкцию.

Пессимистический взгляд на возможность реконструкции фразеологизмов индоевропейского ритуально-поэтического языка теряет свою состоя-

тельность еще более, если обратиться к контекстам, в которых встречается указанная формула. Оказывается, что они обнаруживают значительную близость друг к другу, во всяком случае на семантико-синтаксическом уровне. Особенно характерно начало ряда текстов, включающих эту формулу (следует напомнить, что речь идет о заговорах от переломов, вывихов и кровотечения). Кстати, само начало, эпическое по стилю и предполагающее существование особой индоевропейской мифологемы, с точки зрения типологических возможностей, не принадлежит к числу особо распространенных (во всяком случае, оно встречается гораздо реже, чем сама формула). Да и сама мотивировка, содержащаяся в зачине, не имплицирует автоматически появление формулы, что как раз и .делает этот зачин особенно ценным в отношении надежности реконструкции. Речь идет о соответствиях тому, что содержится во вступлении ко 2-му Мерзебургскому заговору:

Phol, ende Uuodan vuorun zi holza,
du uuart demo Balderes volon sin vuoz birenkit...

'Phol и Uuodan поехали в лес,
Там у Бальдера жеребенок вывихнул себе ногу...' [19]

Ср. соответствующий мотив в восточнославянских заговорах (причем — именно от вывиха и перелома, реже кровотечения): *Ехав Сус Христос на своем хвабром кони на Сияньскую гору на Сияньской горе стоиць калиновый мост; на тым калиновым мосту свою храбрую конь ногу упусьцив, калинову мосьницу проломив. Калинова мосьница узнимись, а ты зьвих унимись.* Ром. № 144 (с. 77); *Есь сине море на тым мори калиновый мост, по тым калиновым мосту едзець святый Юрий и святый Микола, и святый Павла й Пётра. И калин-мост обломився. зьвих расходзився...* Ром. № 146 (с. 77); *Иван Благослав ехав на вороном кони по золотому мосту...* Ром. № 153 (с. 79); *У чистый чётверг на страшнай нядели, ехав сам Сус Христос на буланом кони... Конь тэй спотыкнувся, у сустав зьвихнувся. Прасвятая мать Бугуродица приходила, тыя сустав установила.* Ром. № 104 (стр. 70); *Ехав Илья на коне, тяг ноги по земле, ноги пóдняв, кровь уняв...* Ефим. № 41; *Ехав Святый Петр на белôм коне...* Ефим. № 44; *Идет мужик стар, конь бежит карь, а ты, кровь, не кань.* М. № 157; *Едет кузнец на море на карей лошади: лошадь карая, кровь стала.* М. № 158; *На море на Океане океанский царь, под ним конь карь; ты, кровь, не кань...* М. № 160; *Йихав стар дид на карим кони. Ты диду, устань, а ты, кровь, иты перестань...* Иващенко (*П. Иващенко.* Шептания. Тр. 3-го Археолог. съезда в России, т. 2, Киев, 1878), с. 170; *Йихав дид стар, а пид ным кинь стар, а ты, чирвона-кровь, стань.* Харьк. сборы. VIII (Х. 1894), с. 35; *...на нем конь карий; на коне сидит человек старый, держит в руках иголку золотую, ниточку шелковую; шьет, рану зашивает, кровь-руду*

унимает. Виногр. Ж. Ст. 17, № 4, 1908. № 75 и т. п.[20] В некоторых случаях к этому мотиву (божественный персонаж, как правило, занимающий высшее место в соответствующей системе, отправляется на коне особого цвета в далекое путешествие — в лес, на гору, на море, на мост, и его конь спотыкается и ломает себе ногу) присоединяется другой мотив (женщины, обычно их трое, стараются вылечить перелом или остановить кровотечение), ср.: *Ехав же сам Господь Сус Христос чараз золотой мост на сивом кони; конь спотыкнувся — и звих и выбой минувся... По крутой горе ходили три панны Купанны, усякия зельли ирвали и звих шаптали, и сустав к суставу прикладали и тело шкурой поволокали...* Ром. № 105 (с. 71), ср. также Ром. № 104, № 110 и др. Этот последний мотив в точности соответствует следующей за процитированной частью 2-го Мерзебургского заговора:

thu biguol en Sinthgunt, Sunan era suister;
thu biguol en Friia, Volla era suister...

'и заговаривала его Зинтгунт и Зунна, сестра ее;
и заговаривала его Фрия и Фолла, сестра ее...'

В сочетании с последующей формульной частью (*кость в кость...*) образуется последовательность трех в точности совпадающих друг с другом пучков мотивов, которые, собственно, говоря, и исчерпывают весь заговор. Параллели к исходному («эпическому») мотиву отмечены и в балтийской традиции, как в заговорах (ср. лтш. *Melns virs jāj melnu zirgu pa ceļu, melni iemaukti, melni segli, melni zābaki, melnas zeķes, melnas bikses, melni svārki, melna cepuri, melns kreklis. Tas nebij melns virs, tas bij pats želīgs Dievs...* Тр. № 64, с. 121; ср. № 75, с. 122 и др.), так и в чисто мифологических представлениях (ср. лит.: *Perkūnas tai yra žilas senis. Jis visada sėdi geležinuose ratuose ar važinėja per geležinius tiltus...* TD, 3, 1937, № 319[21]; *Perkūnas yra senis, kuris turi ilgą barzdą... Pasikinkęs žilus arklius, visuomet trankosi po pasaulį...* Там же. № 318; *Žmones Perkūną įsivaizduoja seniu su balta barzda, važiuojantį per akmeninius kalnus rdudonuose ratuose, pakinkytuose dviem arkliais...* Там же. № 339; *Jis važinėja dviračiu, ketvertu arklių pakinkytu...* Там же. № 329; *Perkūnas yra kaip rūstus žmogus, pasikinkęs keturius baltus arklius, kuris važinėjąs po dangų.* Там же. № 336 и др.[22]). Показательно следующее: то, что дано в Мерзебургском заговоре как с ю ж е т н а я мотивировка последующего введения формулы, а в литовской традиции — как о б щ е м и ф о л о г и ч е с к о е п р е д с т а в л е н и е, в восточнославянских заговорах практически уже стало элементом ф о р м а л ь н о й организации текста[23]. Такие случаи, когда одно и то же древнее представление зафиксировано в виде образов, принадлежащих разным топосам и, следовательно, в неодинаковой степени мотивированных, — особенно доказательны в том, что касается реконструируемых на их основе

фактов. В этой связи заслуживает внимания еще один пример из заговоров того же рода. Во 2-м Мерзебургском заговоре есть выражение *sose gelimida sin*, по поводу которого шла длительная дискуссия и раньше (E. Schröder, H. Naumann, W. H. Vogt) и теперь[24]. В последнее время как будто утвердилось мнение Широкауэра, согласно которому это выражение означает 'so sollen sie festgefügt sein'[25] (он же указал на параллельное употребление слова *lîmen* в гартманновском «Gregorius»'е, стих 2915: *dîn zehen gelîmet unde lanc* 'deine Zehen sind fest aneinanderliegend und lang'[26]). Каково бы ни было объяснение *sose gelimida sin*, остается вопрос о происхождении *lîmen*. В. Бец высказал предположение, что *lîmen* представляет собой производное на *-jan* от основы **leim-*, которая могла быть заимствована из балтийских языков (ср. лит. *laima*, *laimėti*, лтш. *Laima* и т. п.). Не останавливаясь на этимологических деталях, хочется привлечь внимание к следующему латышскому заговору: *Asiņupe strauji škrēja, līkumiņus metādama; aiztecēja miļa L a i m a, apturēja asiņupi.* Тр. № 277 'Река крови быстро текла, кидая извилины; побежала милая Лайма, остановила реку крови' (характерно, что и в Мерзебургском заговоре речь идет о прекращении кровотечения — *sose bluotrenki*)[27]. На основании этого сопоставления реконструируется образ, который в одной традиции стал важным элементом сюжета, а в другой сохранился только на чисто языковом уровне.

Заговоры, цель которых в изгнании болезни, также содержат благоприятный материал для реконструкции древних индоевропейских образцов ритуально-поэтических формул, на что еще А. Кун обратил свое внимание (Указ. соч., с. 50). Один из примеров такого рода — формула ссылки болезни. Ср. уже приводившееся выше:

Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst.
...aus dem Haar i n d e n w i l d e n W a l d,
W o w e d e r S o n n e n o c h M o n d h i n s c h e i n t,

отраженное в разных вариантах в заговорах соответствующего типа[28], при: *...пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, г д е с о л н ц е н е о г р е в а е т.* М. № 128; *Выдымаю, высылаю, иде ветер не вея, и д е с о н ц а н е г р е я.* Ром. № 56 (с. 20); *Идзиця ўроцы... на с у х и я л я с ы, дзе ветры ня веюць, д з е и с о н ц а н я г р е я.* Ром. № 84 (с. 26): *Идзиця вы, спуги и здрыги... на с у х и я л я с ы... д з е й с о н ц а н я г р е я.* Ром. № 142 (с. 39); *...иды соби... на н е п о т р е б н ы л и с а, де огни не горят и воды не стоят, и куры не спивают, и с о н ц е п р а в е д н е н е с х о д е.* Ястр. (*В. Ястребов*. Матер. по этнограф. Новорос. края. Одесса, 1894), с. 104—105; *...де витер не вие, д е м и с я ц ь н е с в и т ы т ь... Там соби гуляйте и буяйте, с у х е д е р е в о ламайте.* Милор. (*В. Милорадович*, Народная медици-

на в Лубенском уезде Полтавск. губ. // Киевская старина, 1901), с. 57—58, и т. п.[29]; особенно многочисленны ссылки в лес[30]. Любопытно, что ссылке туда, где *солнце не греет*, в концовке нередко соответствует начальная формула типа *...пойду, благословясь ... в востошну сторону, под красно солнце, под светел месяц, под утреню зарю...* М. № 194 (ср. №№ 194, 211, 214, 216 и т. п.), изображающая с в я т о е место, где совершается ритуал (этой с в я т о с т и соответствуют и другие атрибуты в описании этого места), в отличие от т о г о с в е т а, п р е и с п о д н е й (*темное место... где люди ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят*. М. № 128; *нехращоная зямля*. Ром. № 59 (с. 21); ср. частое *где петухи не поют*). Противопоставление с в я т о г о места н е ч и с т о м у, н е с в я т о м у находит почти такое же словесное и формульное выражение и в других фольклорных жанрах (сказки, загадки). Вместе с тем место ссылки, сходное с описанным выше, видимо, можно восстановить, исходя и из таких косвенных примеров, как:

ye kṛmayaḥ parvateṣu vaneṣv osadhiṣu paçuṣv apsv antaḥ |
ye asmākam tanvam āviviçuḥ sarvaṃ tad dhanmi janima kṛmiṇām ||
AV. II, 31, 5

'Которые черви в горах, в лесах, в растениях, в животных, в водах,
(и) которые вошли в наше тело (в нас самих), — я раздавливаю
весь род червей'[31]

Следует напомнить, что обычно формуле ссылки предшествует перечисление частей тела, откуда изгоняется болезнь. Так что сходство между славянской и другими индоевропейскими традициями в отношении заговоров об изгнании болезни распространяется на целую последовательность семантико-синтаксических блоков.

В ряде случаев на основании сравнительного анализа сходных заговоров в разных традициях удается с большей или меньшей правдоподобностью реконструировать на семантико-синтаксическом уровне нечто вроде текста-прототипа, датируемого индоевропейской эпохой. Так, можно говорить о древнем типе заговора от червей, содержащего следующие мотивы, — число червей (обычно их д е в я т ь) и операция последовательного их сокращения; цвет червей; семья червей; ссылка их и призыв к их убийству. Вот несколько параллелей:

I. Ч и с л о ч е р в е й и с п о с о б ы е г о с о к р а щ е н и я:

...Чорен ворон, ци много ў цябе чарвей? — Д з е в я ц ь, а з д з е в я ц и восем, а з восьми сем, а с семи шесь, а с шасьци пяць, а с пяци чатыре, а с чатырех три, а с трех два, а з двух одзин, а с одного нигóднаго. Ром. № 58 (с. 136); *Одна баба, один дзед, дзьве бабы, два дзяды..., дзесяць баб, дзесяць дзядов, дзевяць баб, дзевяць дзядов..., одна баба, одзин и' дзяд. Нету бабы,*

нету дзеда, нету раны, нету и чарвей. Ром. № 28 (стр. 194); *У нашего (имярек) д е в я т ь жен; после д е в я т и жен восемь жен, после восьми жен семь жен; после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен; после пяти жен четыре жены, после четырех жен три жены; после трех жен две жены; после двух жен одна жена, после одной жени ни одной жены. У нашего (имярек) т р и д е в я т ь червяка, три червяка и три червоточины...* М. № 205; *Не один, не два, не три, не чотыри, не пять, не шêсть, не сêмь, не восêмь, не д ê в я т ь. Вон червь, вон робак...* Ефим. № 59; *Червы, тут вас десять, из десяти девять, из девяти вôсêм..., из одного ни одного!* Ефим. № 58; *...а в ране десять червякôв: один другого есть, другôй третëго..., восьмый д е в я т о г о, д е в я т ы й усех поесть!* Ефим. № 57 [32]; *Червяк, червяк! Ты мав д е в я т ь жинок. З д е в ь я т ы осталось висим..., из одной — ни одной. Так щоб и червей ни одного не осталось.* Комар. (*М. Комаров.* Нова збирка народных малоруськых приказок, присливъив, помовок, загадок и замовлянь. Одесса, 1800), с. 116; *Був соби Ив, мае соби д е в я т ь синив. А з тых д е в ь я т ы перейшло на висим..., а з того одного — ни одного...* Комар., с. 115—116 и др. [33] Аналогии находятся как в инославянской традиции (ср. чеш.:

Svatý Petr leži v hrobě,
d e v ě t červů má při sobě;
osm červů má při sobě...
žádného červa má při sobě.
Erben. ČMČ, 34, 1860, с. 58),

так и в неславянских традициях, ср. лит. *Turėjo šventas Jobas devynias kirmėles, iš devynių aštuonias, iš aštuonių septynias, is septynių šešias, iš šešių penkias, iš penkių keturias, iš keturių tris, iš trijų dvi, iš dviėjų vieną, iš vienos nevienos.* M a n s. № 87 [34]; *Šventas Jobas turėjo kirmėles, devynis tukstančius. Nuo devynių ik aštuonių, nuo aštuonių... nuo vienos nevienos.* Там же. № 88; лтш.: *viens duŗ, divi duŗ, trīs duŗ... deviņi duŗ.* Тр. № 432 (от насекомых); герм.: *Gang ut, nesso, mid n i g u n nessiklinon...* Pro nessia: *Die wormen waren* IX. Из ркп. конца XV в. (*van den Bergh.* Proeve van een kritisch woordenboek der nederlandsche mythologie, 342 и сл. = *A. Kuhn*, с. 143); *3 wasser wit, 3 wasser zwart, 3 wasser roet. God ende die sente Job sla dese 9 vilre alle ter doet* (*van den Bergh*, 344 = *A. Kuhn*, с. 145) [35]; *Der worme sind n e g e n...* ркп. 1630 г. (*A. Kuhn*, с. 147) и др.

Из примеров видно, что для заговоров от червей для ряда традиций характерно число 9 и операция постепенного сведения его к нулю. Заслуживает внимания и то, что этим числом могло выражаться и количество детей червя (ср. *mid n i g u n nessiklinon* и *мав соби девять сынив)*, иногда — жен (ср. в ряде русских заговоров мотив свадьбы червей [36]).

II. Мотив разнообразия червей (прежде всего по цвету, потом — по месту обитания, о последнем см. ниже): *...ограждает и огораживает от серыя черви, от белыя черви, от лесныя, блотныя, листовыя, кореннова. Гой еси ты, серая червь, белая червь, лесная, блотная, листовая, коренновая...* М. № 204; *...почнут вас брати, червь серую и белую, и малую, и костяники...* М. № 203; *...червяк белый, черноголовый, над усими ён червями бо́льший, старший.* Ром. № 60 (с. 136)[37] и др. Ср. лит.: *Marga, juoda ar mėlyna, čižanina, raudon margė žalmargė, čižanina, raudonoji, šėnoji, žaloji, čižanina.* Mans. № 41 (против змей-червей); см. Там же. № 38[38]. Ср. лтш.:

Lai būtu kāds būdams: balts, dzeltens, melns vaj sārkans — nomirsti nost, tu tārps! Тр. № 12 'Каков бы ты ни был: белый, желтый, черный или красный — умри ты, червяк!'[39]

Ср. др.-инд.: *sarūrau dvau virūpau dvau kṛṣṇau dvau rohitau dvau | babhruç ca babhrukarṇaç ca...* AV. V, 23, 4 (ср. 5) 'два одинаковой формы, два разной, два черных, два рыжих, и коричневоухий и коричневый'...; *triçirṣāṇam trikakudaṃ kṛmiṃ sārañgam arjunam...* AV. V, 23, 9 'трехголового, трехгорбого, разноцветного, белого червя...'.

Ср. герм.: *...ich gebite dir worm du siest wies adir swartz geel adir gruene adir roet* (*Grimm.* Mythol.[1], CXXXVII, № 15); *...du seist weis swartz adir geel grüne ader roet...* (Там же): *...du seiest weiſs schwartz oder rot...* (Там же, CXL, № 29: ср. CXLV, № 43); *Die wormen waren* IX, | *weeten here sente Loy,* | *roet, wit, roet, zwoert* (*zwert*?), *roet,* | *roet...* (*van den Bergh*, с. 342 и сл.) и т. д.[40]

III. Мотив изгнания червей (начиная от частей тела до ссылки их за пределы человеческого тела): *...Вон червь, вон робак, из сёго ноги, из сёго рôг, из сёго масты, из сёго костû, из сёго кровû, из сёго тела, из чотырьдесяты суставôв!* Ефим. № 59[41]; *...побегите, черви, отселе на зеленую дуброву, на осиновый лист.* М. № 203; *...дает Бог ветер, холод, солнце — за лес, черви, вон!* М. 205 и др.

Ср.:

ut fan demo marge an that ben,
fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flesge an thia hud,
ut fan thera hud an thesa strala!
Drohtin, uuerthe so!

Pro nessia[42]

(ср. аналогичное последовательное выведение болезни у словаков: *Ochvat ochvatný vešiel do hlavy, z hlavy do údov, z údov do nohú, z nohú do zeme. A. Melichercík,* Slovenský folklór. Bratislava, 1959, с. 53 и др.). Фрагмент из

«Pro nessia» особенно показателен, так как в нем очевидные совпадения с последовательностью перечисления частей тела в реконструированной выше формуле. Из ведийских параллелей см. процитированный отрывок AV. II, 31, 5, на основании которого можно думать о ссылке червей в горы, леса, травы, воды и т. п. (см. выше).

IV. Призыв к убийству червей определенным орудием или лицом.

Ср.: *...А здесь червям огонь, сера горячая и смола кипящая.* М. № 202; *...спущу на вас птицы — крила железныя, а ноги булатныя.* М. № 203; *в зеленом саду Георгий Храбрый, Христов страстотерпец, ограждает и огораживает от серыя черви.* М. № 204; *...сошлю я на цябе грозную тучу, буду я цябе биць, драць и наказаваць поленьнями и каменьням.* Ром. № 59 (с. 136, ср. № 60) и др.

Ср. лтш.: *Ņem piladža rungu, sit trejdeviņos gabalos!* Тр. № 408; *Ņem terauda zobenu, cert trejdeviņos gabalos!* Тр. № 386; *Es nociršu melnu tārpu ar zaļāju zobentiņ; es uzkāpu kalniņa zobentiņu balināt.* Тр. № 397 и др.

Ср. вед.: *indrasya yā mahi dṛṣat kṛmer viçvasya tarhanī | rayā pinaṣmi saṃ kṛmīn...* AV. II, 31, 1 'Который большой жернов Индры, давитель всякого червя, — | им я раздробляю червей...'; *alāṇḍūn hanmi mahatā vadhena...* AV. II, 31, 3 'я убиваю *alāṇḍus* большим смертельным оружием'; *udyann ādityah kṛmin hantu...* AV. II, 32, 1 'пусть солнце (*ādityaḥ*), поднимаясь, убивает червей'; *asyendra kumārasya kṛmin dhanapate jahi...* AV. V, 23, 2 'О, Индра, повелитель богатств, убей ты червей этого мальчика!'

sarveṣāṇ ca kṛmīṇām sarvāsām ca kṛmīṇām |
bhinadmy açmanā çiro dahāmy agninā mukham.
AV. V, 23, 13

'У всех червей-самцов и у всех червей-самок
Я отсекаю камнем голову, я сжигаю огнем рот'.

Учитывая, что червей уничтожает некий божественный (как правило) персонаж (Индра, Агни, Георгий Храбрый и т. п.), причем пользуется при этом огнем, дубиной, мечом, камнем, т. е. классическим оружием Громовержца (ср. нередкую в этих заговорах мену червей и змей)[43], — можно думать об отражении в заговорных традициях аллосюжета общей темы «Громовержец огнем и каменной дубинкой поражает Змея»[44]. Если это так, то стоит обратить внимание на другие сходства; ср., например, мотив Змея на горах, хорошо известный в «Ригведе» (между прочим, в связи с Вритрой), и мотив червя на горах (AV. II, 31, 5) или роль числа девять в заговорах от червей в связи с этим же числом в описаниях Перкунаса в литовской фольклорно-мифологической традиции. Тексты, подобные *Perkūnas turi devynis sūnus. Kai*

jis ant jų užpyksta, tai jis juos veja ir keikia. Nuo to kyla audra ir perkūnija (TD 3, 1937, № 384) 'Перкунас имеет 9 сыновей. Когда он на них рассердится, то он их преследует и клянет. От этого поднимается буря и молния'[45] в сочетании с хорошо известными типологическими параллелями (разные полюса их представлены сказками о семи героях-братьях, ср. «Семь Симеонов», и семи чудовищах-братьях, ср. «Семь Хошедемов»), что позволяет высказать предположение следующего рода: не является ли мотив девяти червей (или змей), поражаемых героем заговоров с помощью огня, камня, дубинки и т. д., косвенным отражением мотива о ссоре Громовержца с детьми (девять сыновей), изгнании их и последующем их поражении (возможно, с обращением их сначала в червей или змей)? Поскольку именно этот последний мотив нигде не засвидетельствован непосредственно, данные заговоров от червей могут оказаться, хотя и очень косвенным, но тем не менее существенным источником для реконструкции предполагаемой здесь мифологемы[46].

В случае заговоров от червей пока нет необходимости доводить предлагаемую реконструкцию до фономорфологического уровня, хотя он, видимо, и может быть достигнут с известной вероятностью, по крайней мере, в некоторых ключевых звеньях восстанавливаемого архетипа (ср. *червь*: др.-инд. *kŕmi-*, лит. *kirmìs*, ирл. *cruim*; слав. *čьrvь* (ср. с.-хорв. *cȓn*); др.-в.-нем. *wurm* (ср. гот. *waúrms*, др.-сев. *ormr*, а.-с. *wyrm*, др.-фриз., англ. *worm* и т. д.), латинск. *vermis*, др.-греч. ῥόμος, -οξ (ср. *ϝαρμιχος), лит. *var̃mas* и т. п.; количество: др.-инд. *tri-*, слав. *tri-*, лтш. *tri-*, герм. *þri-*; др.-инд. *náva-*, слав. *devętь*, лтш. *deviņi*, герм. **nĕwun-*; слав. *tri- & devętь*, лтш. *tri- & deviņi*, герм. **þri- & *nĕwun*[47]; цвета: др.-инд. *kṛṣṇá-*, слав. *čьrnъ*; слав. *rud/r/-*, лтш. *rud-*, др.-инд. *rudhirá-*, *róhita-*, нем. *rot* (др.-в.-нем. *rōt*, др.-сакс. *rōd*, др.-фриз. *rād*, а.-с. *rēad*, др.-сев. *rauðr*, гот. *rauþs* и т. д. из догерм. **raudho- : *reudho-*), лат. *rūbidus*, *rūfus*, брет. *ruz*, др.-греч. ἐρυθρός и т. д.; слав. *běl-*, балт. *bal(t)*; др.-инд. *babhru-*, герм. *brūn* (ср. нем. *braun*, др.-в.-нем., др.-сакс., др.-фриз., а.-с. *brūn*, др.-сев. *brūnn*, англ. *brown* и т. д.); огонь как орудие уничтожения: др.-инд. *agni-*, слав. *ognь*, лтш. *uguns*; названия частей тела, о них см. выше.

В заключение предлагается материал к реконструкции древнего индоевропейского любовного заговора, исходящей в данном случае из славянской заговорной традиции. Восстанавливаются следующие мотивы прототипа любовного заговора в последовательности, определяемой свидетельствами русской (в основном) традиции:

I. Обращение к ветру, огню, солнцу и под. с просьбой иссушить, сжечь, спалить леса, траву, воды и т. д. (нередки трансформации типа «как ветер сушит леса... так...» или «ветер, не суши леса... а суши...» и т. д.): *...ветры, буйные, вихори! ...распалите и присушите... В воду сроните — вода высохнет; на лес сроните — лес повенет...* М.

№ 1; *Идем... леса зажигати, болота высушати.* М. № 2; *Сражается и снаряжается он зажигать горы и долы и быстрыя реки..., травы подкошенныя, леса подсеченныя...* М. № 7; *Гой еси, огонь и полымя! Не палите зеленых лугов, а буен ветер, не раздувай полымя.* М. № 8; *...как красное солнышко воссияло, припекает мхи-болоты, черныя грязи...* М. № 19; *...ветер полуденный, ветер полуночный, ветер суходушный, которые леса сушили, крошили темныя леса, зелены травы, быстрыя реки...* М. № 25 и др. Эти формулы предопределяют следующие за ними (обычно с императивом или уподобительным *так бы...*): *...и так бы о мне, рабе божьем, рабица Божья сердцем кипела, кровью горела, телом сохла.* М. № 1; *...зажгите вы ретивое сердце у рабы Божией, чтобы горело по рабе Божием...* М. № 2; *...посадите в него* (сердце) *сухоту сухотучую.* М. № 3; *Навейте, нанесите вы, ветры, печаль, сухоту рабе...* М. № 5; *зажги ты красну девицу.* М. № 7; *...берите свое огненное пламя; разжигайте рабу девицу...* М. № 14; *...сожги ретивое сердце в добром молодце* (или *в красной девице).* М. № 16; *...чтоб у раба Божия зажглася легкая печень и горячая кровь, и ретивое сердце кипело бы, горело об рабе Божией...* М. № 17; Так *бы припекала, присыхала раба Божия о мне, рабе Божьем.* М. № 19; *...невидимо пусть сохнет ее тело...* М. № 20; *...и так бы сушилась, крушилась обо мне...* М. № 25 и т. д. Ср. некоторые параллели из ведийской традиции любовных заговоров:

> *yathedaṃ bhūmyā adhi tṛṇaṃ vāto mathāyati |*
> *evā mathnāmi te mano yathā māṃ kāminyaso yathā mannāpagā asaḥ ||*
>
> AV. II, 30, 1
>
> 'Как ветер здесь эту траву с земли взбаламучивает,
> Так я свою душу взбаламучиваю, чтобы ты стала любящей меня, чтобы ты стала не уходящей от меня';
>
> *reṣmachinnaṃ yathā tṛṇma mayi te veṣṭatāṃ manaḥ.*
>
> AV. VI, 102, 2.
>
> 'Как трава, подкошенная вихрем, так пусть твоя душа обовьется вокруг меня'.

Ср. также другие места, отчасти цитируемые ниже — AV. VI, 130, 1—2, 4 (*сушить — змея — сердце*); VI, 131, 1; VI, 132, 1 (*жечь* и *вода*); VI, 9, 1; III, 25, 3—4 и др. Весьма характерен близкий по теме заговор на восстановление мужской силы в AV. IV, 4, где (правда, порознь) встречаются мотивы *солнца, жара, травы, лесных деревьев, воды* [48], т. е. практически весь набор соответствующей русской заговорной формулы.

Следует отметить весьма любопытное вторжение в текст русского любовного заговора фрагмента описания самого соответствующего ритуала, который заменяет обычную мотивировку (или иногда сосуществует с ней) — палящая, иссушающая, сжигающая сила ветра, вихря, пламени, солнца. Речь

идет о примерах типа: *в чистом поле сидит баба сводница, у тоё у бабы у сводницы стоит печь кирпична, в той пече кирпичной стоит кунжан литр; в том кунжане литре всякая вещá кипит, перекипает, горит, перегорает, сохнет и посыхает.* М. № 1 [49], которые находят очень точное соответствие в текстах, специально описывающих ритуал; ср. хеттский ритуал с участием Туннави, когда жрица, старая женщина, находится перед жаровней с изображением сердца и произносит заклинания, связанные между прочим с восстановлением мужской половой силы (мольба Туннави обращена к Солнцу-богу) [50].

II. Мотив внесения в сердце девицы тоски, сухоты с тем, чтобы она тосковала и сохла по молодцу:

...Внесите вы тоску и сухоту в рабицу Божью, чтоб она по мне, рабе Божьем, тоснула и сохла. М. № 1; *...как тоскует мать по дитяти, так бы раба Божия тосковала и горевала по рабе Божием, тосковало и горевало ее сердце; как тоскует младенец по титьке...; как тоскует кобыла по жеребенке, корова по теленке, так бы...* М. № 2; *...соберите тоски тоскучия... понесите к красной девице в ретивое сердце; просеките булатным топором ретивое ее сердце, посадите в него тоску тоскучую, сухоту сухотучую... чтобы красная девица тосковала и горевала по...* М. № 3; *...чтобы она тосковала, горевала весь день...* М. № 6 (ср. №№ 7, 8, 15, 18, 20, 28, 32); *вложи ей... тоску и сухоту.* М. № 20; *и напущу на нее тоску тоскучую, кручину кручинскую...; и разойдись тоска тоскущая, кручина кручинская, по ретивому сердцу...* М. № 25; *...бросалась бы тоска в ночное окошко...* М. № 27; *и всегда бы она, раба, плакала бы и рыдала, охала бы и стонала, сохла бы и тосковала, кручинилась бы и печалилась бы обо мне...* М. № 28; *...прихожу я к тебе... с тоской тоскучей, с сухотой плакучей... чтобы спала с моего лица белого сухота плакучая, а из ретива сердца тоска тоскучая.* М. № 30; *...и собериця усю тоску и сухоту... и знясиця тую тоску и усякого рода сухоту...* Ром. № 48 (с. 151); ср. Ж. Ст., 16, вып. 2, 1907, №№ 54—56, 60; 17, вып. 3, 1908, № 37, и др. [51]

Тот же мотив известен и в древнеиндийских любовных заговорах, ср.:

ya plīhānaṃ ç o ṣ a y a t i kāmasyeṣuḥ susamnatā |
prācinapakṣā vyoṣā tayā vidhyāmi tvā hṛdi ||

AV. III, 25, 3

'Хорошо натянутая стрела любви, которая и с с у ш а е т селезенку [52],
имеющая крылья, направленные вперед, пожирающая, —
ею я пронзаю тебя в сердце'

(иссушение селезенки равнозначно вызыванию любовной тоски); *...akṣyau, vṛṣaṇyantyāḥ keçā māṃ te kamena ç u ṣ y a n t u.* AV. VI, 9, 1 'пусть глаза, волосы твои, вожделеющие ко мне, и с с о х н у т от любви'; *...ādhyo ni tirāmi te |*

devāḥ pra hiṇuta smaram asau mām anu ç o c a t u. AV. 131, 1 'я навлекаю твои желания; боги, ниспошлите любовь; пусть он воспылает ко мне' (ср. VI, 130, 1; 132, 1 и др.).

III. Мотив стрелы, поражающей сердце девицы:

...О ты, огненная стрела, воротись и полетай, куда я тебя пошлю: есть на святой Руси красна девица, полетай ей в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь, в становую жилу, в сахарныя уста, в ясныя очи, в черныя брови... М. № 6; *Стрелю этою стрелою в рабу Божию, девицу, в левую титьку, легкия и печень...* М. № 21; *...сердце мое стрелою устрелит и сердце уязвит.* М. № 26; *Вложи ей, Господи, огненную искру в сердце, в легкия, в печень, в пот и в кровь, в кости, в жилы, в мозг, в мысли, в слух, в зрение, обоняние и в осязание, в волосы, в руки, в ноги...* М. № 20 и т. д. В тех же контекстах вместо стрелы могут выступать *ветры*, *огонь-полымя* (М. № 8), *булатный топор* (М. № 3), *ключи горючие* (М. № 17), *слова* (М. № 17), а также персонажи-личности (*Огненный Змей.* М. № 7; *Усыня, Бородыня, да Никита Ментий.* М. № 2; *Бес Салчак.* М. № 16; *четыре ангела.* М. № 17; *Господь.* М. № 20 и т. п.). .; Ср. в ведийской заговорной традиции:

iṣuḥ kāmasya ya bhīmā tayā́ vidhyāmi tvā hṛdi || 1
ādhiparṇām kāmaçalyām iṣum...
...kāmo vidhyātu tvā hṛdi || 2
...tayā vidhyāmi tvā hṛdi ||

AV. III, 25, 1—3

'стрела любви, которая ужасна, ею я пронзаю тебя в сердце...
стрелу, окрыленную желанием, изостренную любовью...
...да пронзит любовь тебя в сердце...
ею я пронзаю тебя в сердце' (ср. AV. II, 30, 3).

Эти примеры достаточно убедительны, чтобы не приводить упоминаний о стреле из других (не любовных) заговоров, где она играет несколько иную роль (ср. AV. VI, 57, 1 или VI, 105, 2), или из собственно мифологических текстов, где с т р е л ы являются атрибутом *kāma*'ы, воплощения любви, желания, обожествляемого уже в «Атхарваведе» (ср. IX, 2 и XIX, 52); ср. многочисленные параллели к образу божества любви со стрелами [53].

Помимо общего мотива стрелы характерны совпадения в перечне мест (частей тела), поражаемых стрелой (или — в более общей форме — того, что должно быть затронуто в результате исполнения заговора). Эти перечни отличаются, как правило, от тех, которые приводились выше в связи с заговорами от вывихов, переломов и кровотечения (впрочем, многие заговоры хранят следы контаминации двух типов перечней). Ср. некоторые из этих последовательностей: *...в б е л о е т е л о, в ретивое сердце, в хоть и плоть.* М.

№ 1; ...*в ретивое сердце* ... *в ея кровь горячую, в печень, в составы, в семьдесят-семь составов и подсоставков, един состав, в семьдесят-семь жил, единую жилу становую.* М. № 2; ...*в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь, в становую жилу, в сахарныя уста, в ясныя очи, в черныя брови.* М. № 6; ...*в семьдесят-семь составов, в семьдесят-семь жил и в единую жилу становую, во всю ее хочь.* М. № 7; *в белую грудь, в ретивое сердце и в легкия и в печень.* М. № 8; ...*в ретивое ее сердце, в печень, в легкия, в мысли и в думы, в белое лицо и в ясныя очи.* М. № 14; ...*легкую печень и горячую кровь и ретивое сердце.* М. № 17; ...*из моего тела белого, из моих черных очей, из всех моих жил и составов и недугов... в ее тело белое, и в ея черны очи, и во все ея жилы и составы и недуги.* М. № 18; *Боли, ея сердце, гори, ея совесть, терпи, ея ярая кровь, ярая плоть, легкое, печень, мозги. Мозжитесь, ея кости... в сердце, в легкия, в печень, в пот и в кровь, в кости, в жилы, в мозг, в мысли, в слух, в зрение, в обоняние и в осязание, в волосы, в руки, в ноги...* М. № 20; ...*по ретивому сердцу, в становые жилы, в горячую кровь...* М. № 25; ...*все ее тело, ясныя очи, черныя брови, буйная голова, ретивое сердце, черная печень, и горячая кровь, и все ея семьдесять жил, и все ея семьдесять составов ручные, головные, становые и подколеночные.* М. № 28; ...*у ясныя вочи, у чорныя брови, у румяно лицо, ряцивое серца, чорную серца, чорную печень, горячую кровь, у тридзевяць жил и одну жилу...* Ром. № 48 (с. 151) и др.

В ведийских любовных заговорах в этих контекстах упоминается обычно только *сердце*, ср. AV. III, 25, 1—3, где говорится о стреле (*iṣuh*), пронзающей сердце (*hṛdi*), ср. М. № 6 или № 26 (несколько иная ситуация в AV. VI, 9, 1—2). Еще более характерны в этом отношении некоторые более поздние любовные заговоры [54] и особенно отрывки из хеттского ритуала Туннави. Ср. то, что говорится о сердце и печени в связи с *ilatar* 'производительная способность': [*ka-a-ša*] 12$^{\mathrm{U}}$ [$^{\mathrm{ZU}}$Ú]R *pár-ku-nu-e-i*[*r* ..] *i-la-tar nu-uš-ša-*[*an*] $^{\mathrm{UZU}}$NÍG.[GIG $^{\mathrm{UZU}}$ŠÀ *zé-e-an-ta še-ir ku-ir-zi na-aš-šu* KAŠ]. IV, 38—39 'Now then, they have purified the 12 parts of his/her body [and have reestablished (??)] the generative faculty. And liv[er (and) heart, cooked, she cuts thereupon; either beer)' [55]; ср. IV, 30: $^{\mathrm{UZU}}$NÍG. GIG $^{\mathrm{UZU}}$ŠÀ... или же: *me-ma-i ku-i-e-eš-ša-an* ALAN-*ŠU ḫa-aš-ta-i mi-i-lu-li ki-e-iz* | *pa-ap-ra-an-na-az ti-ia-ni-eš-kir e-la-ni-eš-kir ki-nu-na.* II, 9—10 (ср. также 11) 'Whatever (persons) were cramming (?) (and) burdening (?) his/her form, bone (and) flesh (??), with this uncleanness, now then'. Учитывая в значительной степени одинаковую цель ритуала и весьма близкие контексты, эти совпадения в формулах перечисления (*сердце, печень, кость, плоть*) приходится считать весьма показательными (тем более, что хеттские слова для кости и сердца того же происхождения, что и соответствующие слова в ведийском или праславянском), несмотря на обилие типологических параллелей такого рода.

Встречающиеся изредка в русских любовных заговорах формулы типа *...душа с душею, тело с телом, плоть с плотию* (М. № 1) или *...очи в очи, сердце в сердце, мысли в мысли* (М. № 19) напоминают разобранные выше клише типа *кость в кость*. Впрочем, они не выглядят здесь достаточно органичными и, кажется, лишены точных соответствий за пределами славянской традиции[56]; скорее всего, они объясняются как относительно поздние образования по аналогии с *кость в кость* и т. п.

IV. Мотив сравнения растения, вьющегося вокруг столба или дерева, с девицей и молодцем:

...И как хмель вьется около кола по солнцу, так бы вилась, обнималась около меня раба Божия... М. № 11. Ср. точные соответствия в ведийских любовных заговорах: *yathā vṛkṣaṃ libujā samantaṃ pariṣasvaje | evā pari ṣvajasva mām...* AV. VI, 8, 1 'как *libujā* (вьющееся растение) полностью обняла дерево, так обними меня...' и др.[57]

V. Мотив отношений между животными — самцом и самкой (обычно — бык и корова):

...Как быки скачут на корову, или как корова в Петровки голову закинет, хвост залупя, так бы раба Божия бегала и искала меня... М. № 11. Ср.:

yathāyaṃ vāho açvinā samaiti saṃ ca vartate |
eva mām abhi te manaḥ samaitu saṃ ca vartatām ||
AV. VI, 102, 1

'О Ашвины, как этот тяжеловоз сходится и крутится
(со своей напарницей, -ком),
Так пусть твой ум со мной сойдется и крутится'

(ср. AV. VI, 102, 2); *parivṛktā yathāsasy ṛṣabhasya vaçeva.* AV. VII, 113, 2 'чтобы ты была избегаема, как бесплодная корова быком', ср. о быке — AV. IV, 4, 2; 4, 8; VI, 101, 1 и др. (и его заменах — IV, 4, 7 — см. ниже; VI, 72, 3 и др.). Впрочем, эти мотивы обычно отмечаются в «Ведах» в заговорах от плотской немощи и в заговорах, направленных на завоевание женщины. В таком случае яркая параллель содержится в русском заговоре того же рода: *...идет в чистом поле встречу бык третьяк, заломя голову...* М. № 130, и т. д. (с последующими деталями)[58].

VI. Мотив, указанный здесь, встречается как в любовных заговорах, так и (особенно часто) в заговорах, связанных с восстановлением и увеличением мужской силы. Ср.: *Как Волотовы кости ни тропнут, не гнутся, не ломятся, так бы у меня, раба Божия... фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятные кости... и как тот рог ни гнется, ни ломится от моего вязу, так бы и у меня, раба Божия... фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятныя кости*

отныне и до веку. М. № 130 (из судебного дела 1660 г.); *Есть гора костяна. На той горе есть стул костян. На том стуле костяном, седит царь костян, подпершись своим костылем костяным... И весь тот царь костян, и вси семьдесят три жилы костяны, и становая ж жила кость. Так бы и у меня, раба Божия, вси семьдесят три жилы и вси семьдесят три жилы-суставы были бы костяны, и вся и становая ж жила была бы костяна и стояла б она на фуе сто раз и тысячу на подстрекание, на малое место на женскую нифцу и девичью...* Виногр. Ж. Стар., 17, вып. 2, 1908, № 27 (с. 34—35) и др.[59] С этим мотивом ср. в «Ведах»:

uduṣā udu sūrya ud idaṃ māmakaṃ vacaḥ |
udejatu prajāpatir vṛṣa çuṣmena vājinā ||
AV. IV, 4, 2
'Up, the dawn; up, too, the sun; up, these words of mine; |
up, be Prajāpati stirring, the bull, with vigorous energy'.

...adyāsya brahmaṇaspate dhanur ivā tānayā pasaḥ ||
āhaṃ tanomi te paso adhi jyām iva dhanvani |
kramasvarça iva rohitamanavaglāyatā sadā ||
AV. IV, 4, 6—7.
'...now, Brahmaṇaspati, make his member taut like a bow. ||
I make thy member taut, like a bowstring on a bow; |
mount, as it were a stag a doe, unrelaxingly always (?)' ||[60]

ā vṛṣāyasva çvasihi vardhasva prathayasva ca |
yathāñgaṃ vardhatāṃ çepas tena yoṣitam ijjahi ||
AV. VI, 101, 1
'Play thou the bull, blow, increase and spread; |
let thy member increase limb by limb; with it smite the woman'[61].

Ср. в хеттской традиции детали восстановления производительной силы в обряде очищения с намеком на противопоставление гибкого негибкому (Tunnawi II, 46—48), ср. *ḫaḫḫaliya-*, *ḫaḫiawant-*[62].

Разумеется, сходства не исчерпываются перечисленными совпадениями. Названо лишь то, что образует основные блоки в структуре любовного заговора и достаточно полно отражено, по крайней мере, в двух независимых относительно друг друга традициях[63]. Помимо этих совпадений есть и еще некоторые: одни из них не менее важны, но недостаточно хорошо отражены в текстах; другие менее существенны при синхроническом подходе к анализу заговоров, но могли бы оказаться весьма перспективными с точки зрения задач реконструкции. Вот несколько примеров.

В конце любовных заговоров нередко встречается одна из двух формул: или — *ни на кого бы не взирала, ни на отца, ни на мать, ни на брата, ни на сестру, ни на дядю, ни на тетку, ни на соседа, ни на соседку* (М. № 18),

или — *и казался бы ей* (имярек) *милее отца и матери, милее всего роду племени.* М. № 3 (ср. №№ 16, 20, 27—28 и др.). С этими формулами можно сопоставить:

ājāmi tvājanyā pari m ā t u r atho p i t u ḥ |
yathā mama kratāvaso mama cittam upāyasi ||
AV. III, 25, 5

'Я гоню тебя сюда стрекалом от м а т е р и, от о т ц а
чтобы ты была в моей силе (воле), чтобы ты пошла навстречу
моему намерению'.

Кажущаяся случайной *орлица с орлятами* в русском любовном заговоре (М. № 7) требует более внимательного к себе отношения в свете:

yathā suparṇaḥ prapatanpakṣau nihanti bhūmyām |
evā ni hanmi te mano yathā māṃ kāminy aso yathā man nāpagā asaḥ. ||
AV. VI, 8, 2

'Как орел, летящий вперед, бьет землю крыльями,
так я бью твой рассудок, — чтобы ты была любящей меня,
чтобы ты была не уходящей от меня' [64].

Сочетание в AV. VI, 8 мотивов *земли* и *неба*, *солнца*, *дерева* и *орла* и *орлиных крыльев* слишком диагностично (ср. *орлица, солнце, месяц.* М. № 7) или *кипарис, сокол, золотая чаша-солнце.* Ж. Ст., 16, вып. 2, 1907, № 69), чтобы считать его случайным (ср. обычные изображения — словесные и пластические — мирового дерева, засвидетельствованные как в древнеиндийской, так и в славянской, например, сказочной и ритуальной, традициях, не говоря о многих других) [65]. Характерно, что в ритуале Туннави несколько раз выступает *орлиное крыло*: [*nu* SAL. ŠU. G]I ...*a-pí-ia pi-e-da-i* | ...Á.MUŠEN-*aš pit-tar ḫa-aš-ta-i te-pu*... I, 43, 46 '[The "old wo]man" brings there... an eagle wing; bone, a small quantity...' (при подготовке к ритуалу приносятся предметы, имеющие отношение к восстановлению и увеличению плодородия), ср. II, 4 (*pít-tar*), III, 12 (*pít-tar*) [66].

В связи с этим мотивом естественно вспомнить, что мотив *солнца* и *месяца* орнаментально (изредка и по существу) присутствует во многих русских любовных заговорах, ср.: *краснее красного солнышка, светлее светлого месяца.* М. № 2; *чтобы она тосковала, горевала весь день, при солнце, на утренней заре, при младом месяце...* М. № 6; *брало бы ее днем, при солнце, ночью при месяце...* М. № 7 и т. п. (ср. также №№ 11, 14—17, 28—29). И хотя многие любовные заговоры содержат формулу, объединяющую практически все виды русских заговоров (*Встану я раб... на восходе солнышка, на закат месяца...* М. № 28), остается вероятной гипотеза об отражении именно в любовных заговорах известного мифа о супружеских отношениях Солнца (жена) и Месяца (муж), засвидетельствованного в самых разных традициях, в

том числе и в славянской. Мотив солнца нередок и в ведийских любовных заговорах, ср. AV. IV, 4, 2 (ср. 7: обращение к Агни и Савитару); VI, 8, 3 (см. выше) и т. д. (ср. также известный свадебный гимн из «Ригведы» — RV. X, 85, где Сурья — невеста, а Сома — жених, он же — Месяц)[67].

Факты сходства в текстах заговоров в разных индоевропейских традициях, проинтерпретированные в этой статье, относятся к узловым элементам семантической структуры заговора. Эти параллели достаточно многочисленны и далекоидущи, чтобы не считать их случайными (или исключительно типологическими) и чтобы, исходя из них, надеяться на утверждение более оптимистического взгляда на задачу реконструкции древних индоевропейских ритуально-поэтических формул.

Примечания

[1] См.: *H. Hirt*, *H. Arntz*. Die Hauptrobleme der indogermanischen Sprachwissenschaft. Halle, 1939.

[2] Попытку реконструкции текстов внутри древней славянской традиции см.: *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. М., 1963; *Они же*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. О теоретических вопросах реконструкции см.: *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. М., 1966.

[3] Ср.: *A. Kuhn*. Indische und germanische Segenssprüche // KZ, 13, 1864, с. 49—74, 113—157; *Ф. И. Буслаев*. О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. I, с. 250—256.

[4] Ср.: *F. Genzmer*. Germanische Zaubersprüche // Germanisch-romanische Monatsschrift. N. F., 1. 1950, с. 21—35 (и ряд других работ того же автóра); *B. Schlerath*. Zu den Merseburger Zaubersprüchen // II Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962, с. 139—140; *R. Schmitt*. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967 (весьма ценное исследование, существенно увеличившее количество текстов, относящихся к индоевропейскому «поэтическому» языку; специально о заговорах см. с. 59—60 и 285—294) и др.

[5] Ср. разные типы сочетания членов формулы: без предлога, с предлогами *в*, *с*, *к*, *на*, *до*, без глагола или с глаголом (*стыкаться*, *срастаться*, *сходиться*, *вставлять*, *наставлять*, *сшивать* и т. п.). Стóит обратить внимание на тексты с мотивировкой формулы, ср.: *Пресвятая Бугуродзица и пресвятая Палея гнали статок у поле. Та Пресвятая Бугуродзица садзилася за престолом на кресьли, пресвятая Палея косточки-суставочки собирала, пресвятой Бугуродзчцы на престол выкладала. Пресвя-*

тая Бугуродзица суставы брала, с у с т а в у с у с т а в уставляла. Ром. № 138 (с. 76); ср.: Ром. № 121 (с. 74), № 108 (стр. 71) и др.

[6] Ср. еще: Тр. №№ 233 (с. 140), 238 (с. 140), 240 (с. 141), 242 (с. 141), 243 (с. 141), 244 (с. 141), 248 (с. 141) и др. В качестве мотивировки формулы ср. № 251 (с. 142); *Ta Kunga vārds sacija uz man: ej, — un ar izgaju. Atraduos liela laukā, kur daudz kaulu gulēja šķērsi. Viņš man prasīja: vaj redzi? Saki šiem kauliem: d z ī k s l i ņ a pie d z ī k s l i ņ a s, k a u l i ņ š pie k a u l i ņ a, aptinaties ar jaunu ādu...* (*Vārda*) *kauliņi puošaties, dzīksliņas vēršaiies — katrs mates dzemdētā klēpī* 'Слово Господне рекло мне: иди, — и я пошел. Я очутился на великом поле, где лежало много костей. Он меня спросил: видишь ли? Скажи этим костям: жилка к жилке, косточка к косточке, обтянитесь новою кожей... (Имярека) косточки, оправьтесь, жилки, поворачивайтесь — каждая на то место, где ее мать родила'. Другая традиция отражена в литовском заговоре («Nuo kaulų skaudėjimo /laužimo/»), см.: *J. Balys.* Vilniaus krašto lietuvių tautosaka, Tautosakos darbai, IV. Kaunas, 1938, с. 181—182.

[7] Такого рода формулы нередки в «Атхарваведе». Ср. VI, 56, 3: *...datā dataḥ... hanvā hanū... jihvayā jihvām... āsnā āsyam* и др.

[8] Многочисленные германские параллели приводились неоднократно, начиная с Я. Гримма (1842 г.) и А. Куна (1864 г.); ср. особенно: *O. Ebermann.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt // Palaestra, XXIV. Berlin, 1903 (I. Die zweite Merseburger Zauberspruch, с. 1 и сл.).

[9] Ср.: *A. Kuhn.* Указ. соч., с. 51 и сл.; *Ф. И. Буслаев.* Указ. соч., с. 250 и сл.; *Н. В. Крушевский.* Заговоры как вид русской народной поэзии // Варш. Унив. Изв., 1876, № 3, с. 21 и сл.; *Н. Ф. Познанский.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. П. I, 1917, с. 110—111, 213 и сл.; *F. Genzmer.* Указ. соч., с. 21 и сл.; *B. Schlerath.* Указ. соч., с. 141—142 (Der zweite Merseburger Zauberspruch und AV. IV, 12) и др.

[10] *B. Schlerath.* Указ. соч., с. 142.

[11] В случае анализируемой далее формулы (*кость к кости...*) типологическая тривиальность ее существенно ограничена принадлежностью к о п р е д е л е н н о м у временнóму кругу, отличному от теперешнего и непосредственно предшествовавших ему. В аналогичных формулах Ф. Генцмер с основанием видит отражение «steinzeitlichen Urformeln». См.: *F. Genzmer.* Da signed Krist — thû biguol'en Wuodan // Arv 5. Stockholm; København, 1949, с. 37 и сл.; *Он же.* Vorgeschichtliche und frühgeschichtliche Zeit // *H. O. Burger.* Annalen der deutschen Literatur. 1952, с. 5; *Он же.* Germanische Zaubersprüche, с. 21 и сл. В связи с отнесением подобных формул к каменному веку ср.: *Из-пид к а м е н о и горы выйшла к а м е н н а дивка в к а м ъ я н у дійныцю к а м я н у корову доіты. Так як з к а м н е н о и коровы молоко потече, так щоб...* РФВ, 1904, с. 232 (есть и другие примеры употребления этого прилагательного в качестве сквозного симпатического эпитета).

[12] О реальном смысле формулы см.: *Н. Ф. Познанский.* Указ. соч., с. 215—219.

[13] Уже А. Кун приводил точную эстонскую параллель. См.: Указ. соч., с. 55—56.

[14] Ср.: *Боли, ее сердце, гори, ее совесть, терпи, ее ярая кровь, ярая плоть, легкое, печень, мозги. Мозжитесь, ее кости... в кости, в жилы, в мозг...* М. № 20; *...с рук и с ног, и от кости, и от мозгу, и со всех уд его.* М. № 91; *...с его костей, с его моздей, из белого тела, из горячей крови.* М. № 95; *...со всех костей, с жил, с мозгов,*

с суставов и всего ретивого сердца. М. № 96; *...в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах!* М. № 234; *...з жил, с пожилочек, с косьцей из мождже́й*. Ром. № 93 (с. 28); *...из жил из пожил, из костей из можжей*. Ром. № 56 (с. 20); *...з жил, с пажил... с косьцей, з можчей, с пальчиков, с суставчиков, з нохциков...* Ром. № 96 (с. 29); *...с такого то волоса, из ярых воч, ис серца, з зубов, с целясов, з рота, з носа, з висков, из мозгов, ис шии яго, с плеч, с хребётныя косьци, з рябер а с сяредзины, из рук, из ног, из сустав, з нутры яго, с утробы, из жил, из пожил, ис крыви, с целеса, из дыхания, ис узгляда*. *Ром*. № 21 (с. 8); *...з буйной головы, з вяликого живота, з ративого сэрца, з горачай крыви, с солодкаго мозку, з румяного тила*. Ром. № 110 (с. 72): *...у горачай крыве и у жовтой косте, и ў жилах и ў суставах*. Ром. № 115 (с. 73); *...с косьтей, з можжей, из жил и с пажил, и з буйныя головы и з горачия крыви*. Ром. № 118 (с. 73); *...по косьцях, по мощах, по суставах, по жилах, по пажилках*. Ром. № 146 (с. 77), ср. № 147, 148; *...з буйныя головы, из жовтыя косьти, из горучия крыви, ис палцов, ис суставов, из жилок, ис полужилок, ис косьтей, из можджей, из ясных вочей, из горачай крыви*. Ром. № 154 (с. 79); *...од костей, от мощей, од жыл, од пожыл*. И. Манжура (Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской губ., Харьков, 1890), с. 152; *...з буйной головы, з румяного лиця*, з *ретивого серця, з живота, з костей, з мозгôв, з чорних кôс, з карих очей!* Ефим. (= *П. С. Ефименко*. Сб. малороссийских заклинаний. М., 1874) № 41; *из сёго ноги, из сёго рôг, из сёго масты, из сёго костû, из сёго кровû, из сёго тела, из чотырьдесяты суставôв!* Ефим. № 59 и др.

[15] Ср. AV. II, 33, 1—7, где *yakṣma* изгоняется последовательно из глаз, ноздрей, ушей, подбородка, мозга, языка, шеи, затылка, позвоночника и т. д. (следует около 40 названий), ср. особенно II, 33, 6: *asthibhyas te majjabhyaḥ snāvabhyo... yakṣmam... vi vṛhāmi te* 'я вырываю у тебя *yakṣma*'у из костей твоих, (костного) мозга, сухожилий'. Еще более поучительно совпадение последовательности членов в этом стихе (где после *yakṣmam* следуют: *pāṇibhyām aṅgulibhyo naklebhyo* 'из рук, из пальцев, из ногтей') с порядком перечисления в заговорах типа М. № 96 (с. 29), см. выше. Следует отметить, что перечисления подобного рода хорошо известны и вне древнеиндийской заговорной традиции, ср. космогонические гимны в «Ведах» (например, о пуруше), философские спекуляции на космогонические темы в «Упанишадах» (ср. характерный порядок членов в «Тайттирия-Упанишаде», I, 7: *кожа, мясо, жилы, кости, мозг*), медицинские трактаты, входящие в «Аюрведу» и т. п. О *yakṣma* см.: *R. F. G. Müller*. Yakṣma // Mitteilungen des Institus für Orientforschung, IV, с. 278 и сл. Ср. в литовской заговорной традиции: *Išeik tu, piktoji dvasia, per kaulus, per smegenes, pet visas gysles...* (кости, мозг, жилы) // Lieluvių tautosaka, t. 5. Vilnius, 1968, с. 941 (№ 9322), ср. там же, с. 898 (№ 9305): *... smegenų... gyslų ... kaulų...*

[16] Кроме уже цитированных *marv i marv*, *been i been* или *bone to bone*, *sinew to sinew*, ср. заговоры, подобные следующему:

Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst
aus dem Mark ins Bein,
aus dem Bein ins Fleisch,
aus dem Fleisch in die Haut,
aus der Haut ins Haar,
aus dem Haar in den wilden Wald,
wo weder Sonne noch Mond hinscheint.

(Ср.: *G. Eis*. Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin, 1964, с. 12; *F. Genzmer*. Germanische Zaubersprüche, с. 23; *F. Hälsig*. Die Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jhs. Leipzig, 1910; *J. Hampp*. Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961). Древнейший образец такого рода — в старосаксонском заговоре от червей: *...ut fan demo marge an that ben, fan themo bene an that flesg, ut fan themo flesge an thia hud...* См.: *G. Eis*. Указ. соч., с. 10. — Богатый материал такого рода содержится в английских заговорах. См., например: *O. Cockayne*. Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England, vol. 1—3. London, 1864—1866; *F. Grendon* // Journal of American Folk-Lore, vol. 22, 1909, с. 105—237; *W. Horn*. Der altenglische Zauberspruch gegen den Hexenschuss. Festschrift Johannes Hoops. Heidelberg, 1925; *E. A. Philippson*. Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig, 1929; *Magoun*. Zu den altenglichen Zaubersprüchen // Archiv für das Studium der neueren Sprachen, Bd. 176, 1937; *G. Storms*. Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948; *J. M. G. Grattan*, *Ch. Singer*. Anglo-Saxon Magic and Medicine. London, 1952 и др.

[17] Приводимые ниже примеры берутся почти исключительно из заговоров или из текстов, описывающих ритуал, сопровождаемый произнесением заговора.

[18] Следует помнить, что в предлагаемой реконструкции некоторые формы доведены не до «индоевропейского» уровня (ср.: **flēsk-* или **plъtь*), во-первых, и не до основ (ср.: **s/e/nĕu̯-*), во-вторых. Естественно, что и в том и в другом направлении можно продвинуться еще дальше. Но это относится уже к частным задачам сравнительной грамматики и лишь через нее к задачам реконструкции древних индоевропейских текстов.

[19] См.: *F. R. Schröder*. Balder und der zweite Merseburger Spruch // Germanisch-romanische Monatsschrift, 34, 1953, с. 178 и сл. Дальнейшие параллели к этому мотиву см.: *F. Niedner*. Der Mythus des zweiten Merseburger Spruches // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Bd. 43, 1899 (ZDA); *R. Th. Christiansen*. Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburgerspruches // FF Communications, 18, 1914, с. 4 и сл. Из литературы, посвященной Мерзебургским заговорам, ср. еще: *W. H. Vogt*. Zum Problem der Merseburger Zaubersprüche // ZDA, Bd. 95, 1928, с. 112 и сл.; *L. Wolff*. Die Merseburger Zaubersprüche // Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. — Festschrift für Friedrich Maurer. Stuttgart, 1963, с. 316 и сл.

[20] Много примеров такого рода собрано в книге: *А. Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907, с. 231—232, 242—244. Ср. также: *V. J. Mansikka*. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909, с. 60 и сл., 249 и сл.

[21] См.: *J. Balys*. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai, 3. Kaunas, 1937, с. 149—238.

[22] Ср. особенно характерное сочетание мотивов божественного старца, едущего на коне определенного цвета по мосту, соответствующему данному описанию.

[23] Большое количество германских параллелей (в частности, и таких, где начальный мотив становится формальным зачином заговора) приведено в указ. соч. О. Эбермана.

[24] Ср.: *F. Genzmer*. Die Götter des zweiten Merseburger Zauberspruchs // Arkiv för Nordisk Filologi, 63, 1948, с. 55 и сл.; *A. Schirokauer*. Ahd. *gelimit* — mhd. *gelime*(*t*) // ZfdPh 71, 1951, с. 183 и сл.; *H. W. Jan Kroes*. Sôse gelimida sin // Germanisch-romani-

sche Monatsschrift, 34, 1953, с. 153 и сл.: *B. Schlerat.* Указ. соч. (3. *Sôse gelimida sin*), с. 142 и сл.; *W. Betz* // Festschrift für A. Bach, 1956; Hommages à G. Dumézil. 1960 и др.

[25] Несколько иначе думает В. Бец: «so sollen sie götterbegünstigt sein».

[26] Другие примеры употребления *lîmen* см. у Б. Шлерата (например, Wiener Genesis 377 и сл.). А. Широкауэр указывает, что в латино-немецких словарях 15-го века *lîmen* дается как немецкое соответствие лат. (*con-*)*glutinare.*

[27] Образ девицы (или девиц), останавливающей кровь, широко известен в разных традициях. Ср. лтш. *Meita sēž jurā, tin sārkanu dzijas kamolu: asins stav mierā*... Тр. № 38: *Trīs sārkanas jumpravas dambē* (*muri*) *asiņu dambi.* Тр. № 258 (о них же см. № 259); *Sārkano jumprava del un lec*... Тр. № 260; *Trisdeviņas jumpravas brien pa asiņu juru: jo brien, jo saus*... Тр. № 263; *Sārkana jumprava brien pa juŗu*... Тр. № 264; иногда выступает *Svēta Marija* (№ 270), *liela Maŗa, Mariņa* и т. п. Ср. также: ...*в том храме святая девица держит у себя разные иглы и шелковую нитку, зашивает она рану кровавую.* М. № 145; ...*на острове на Буяне сидит девица. Она шьет, пошивает*... *шелковинка оборвется и кровь уймется.* М. № 146; ...*выходила красная девица, выносила иглу с шелковою ниткою и зашивала*... *кровавую рану, чтоб той ране не баливать, крови, руды на хаживать.* М. № 147; ...*под тем дубом кряховистым сидит твердая красная девица, самоцветные шелки мотает, раны зашивает, руду унимает*... М. № 143; ...*на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той на березе Мать Пресвятая Богородица шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает*... М. № 149 (ср. №№ 139—142, 144, 149 и др., где выступает Богородица): *На синим мори, на лукоморъи, сядить девица красавица, ина шила, вышивала, усякия зори* (может быть, '*зоры — узоры*) *перабирала. А я уродилася ни ткаха, ни праха, погуляха, тольки уродилася звих говорить, жилы вытягавать, суставы наставлять, удар уговаривать.* Ром. № 150 (с. 78); *У поли на моры стоить игруша, под той игрушай три сястрицы. Одна ня ткаха, ня праха, а другая погуляха, а третьяа звих говора, да сустав на сустав становя.* Ром. № 124 (с. 74); *И на Рдани на раце, на Сияньской горе, стоить грушка-сивушка; под той грушкой-сивушкуй сидить три дявицы, уси яны сястрицы; одна научилась прасть, а другая вышивать, а третьтяя рабе божий удар говорить. Уговарую и вымовляю жилы, пажилы составлять, и колячия и болючия, — сходитеся кости к костями, суставы с полусуставами*... Ром. № 149 (с. 78) и др. Описываемая ситуация хорошо известна по заговорам, собранным Марцеллом Эмпириком в Галлии: *Stabat arbor in medio mari, et ibi pendebat situla intestinarum humanarum. Tres virgines circumibant, duae alligabant, una revolvebat.* De medicamentis; *Tu virgines in media mari mensam marmoream positam habebant, duae torquebant et una retorquebat.* Там же. Ср. также одну из вероятных интерпретаций 1-го Мерзебургского заговора (см. *Э. Г. Ризель*, 1-е Мерзебургское заклинание. Тр. МИФЛИ, т. VII. М., 1941, с. 155—175) и более поздние образцы типа:

Des Morgens früh im Tauen
gingen drei Frauen,
die eine sucht Blut,
die andre fand Blut,
die dritte sagt: Steh still, Blut,

собранные в книге: *H. Frischbier.* Hexenspruch und Zauberbann, с. 36 и сл. Любопытно, что мотив девиц в 1-ом Мерзебургском заговоре может быть связан с формулой

...benrenki... bluotrenki... lidirenki, из 2-го заговора, что дает некоторые основания для предположений о первоначальной форме Мерзебургских заговоров. Специально о первом Мерзебургском заговоре см.: *J. Schwietering*. Der erste Merseburger Spruch // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Bd. 55, 1917, c. 148—156, а также указанную выше литературу.

[28] См.: *A. Kuhn*. Указ. соч.; *J. Hampp*. Beschwörung, Segen, Gebet, Stuttgart, 1961 и др.

[29] См. *А. Ветухов*. Указ. соч., с. 287—289, 299—300, 306, 375—376.

[30] Ср. заговор, построенный в своей основе аналогично приведенному выше немецкому: *А место там, отколь вы пришли. С людей? Так на люди и подьте. А с лесу? На лес и подьте. И подьте же вы... на темны леса.* М. № 198, ср. еще: *С ветру пришла — на ветер пойди; с воды пришла — на воду пойди: с леса пришла — на лес пойди...* М. № 97; *...отступись... в темные леса.* М. № 207; *И высылаю и выдымаю на мха, на болота, на темныя леса.* Ром. № 241 (с. 98); *Та йди на лесы, та на пущи.* Ефим. № 26; *...урокы и презоры... на сухыи посылати...* Ефим. № 74: *...и там собе гуляй и буяй лозы... смычь сухыи леса.* Ефим. № 87 и др.: ср. чеш. *Zaklénám vas, pakostnice, růžovnice, kostnice do lesa hlubokého, do dubu vysokého, do dreva stojatého i ležatého... Erben*. Указ. соч., с. 53 или польск. *na bory, na lasy* (обычная польская заговорная ссылка болезней).

[31] Ср.: *быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками.* М. № 94; *...посылаю на мха́, на болота, на ницыя лозы, на жовтыя пяски, на буйныя вятры, на тихия воды.* Ром. № 49 (с. 18) и под.

[32] Этот пример характерен для доказательства того, что десять червей — результат вырождения старого мотива девяти червей. К десяти см. еще Иващенко, с. 150 (*червы тут заберы из десяты десять, з девяты девять... из йидного, ны лычы ниі йедыного*) и др. Обильный материал в кн.: *А. Ветухов*. Указ. соч., с. 473 и сл.

[33] Иногда подобные операции встречаются и в других заговорах, ср.: *А в сего грызю девять зубив, а з девяты — восьмы... а под одного — ни одного.* Милор., с. 162; *Прыйшла баба з девьятьмя дочкамы. Привела девъять, повела висим... прывела одну, не повела ни однои.* Комар., с. 108 (от завалок); *Усовь ты, усовь колючая, ты меня колешь раз, я тебя — два; ты меня — два, я тебя — три; ...ты меня — восемь, я тебя — девять; ты меня — девять, я тебя — девяносто девять...* Виногр. Ж. Ст., 17, № 4, 1908, № 76; *ни первой, ни другой, ни третий...* (и т. д. до девяти). М. № 100 (от жабы); *...сюю кольку унычтожаты не раз, не два, не тры... не девъять.* Милор. VI, с. 315; ср. операцию. 10 — 9 — 8 ... 1 в приворотном заговоре — Ефим. № 2.

[34] См.: *V. J. Mansikka*. Litauische Zaubersprüche // FF Communications, XXX_2, № 86—87, Helsinki, 1929. Хорошо известно описание этой процедуры и в заговорах от других болезней, ср. там же №№ 124, 131, 143, 144: *nei devyni, nei aštuoni... nei vienos* и под. (ср. там же, с. 44); не реже встречается и обратная процедура: *nei vienas, nei du... nei devyni*. Там же, № 145, ср. №№ 146, 147, 148. Tauta ir Žodis, IV, c. 504 (= Lietuvių tautosaka, t. 8. № 9310) и др.

[35] Ср. другие примеры растроения девяти червей или их утроения: *тридевять червяка.* М. № 205; *viņš dzina tris vagas un dabūja tris tārpus*. Тр. № 12, с точным немецким соответствием: *...Da zog er drei Fürch, da fieng er drei Würm* (*E. Meier*. Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, II. Stuttgart, 1852, c. 520); *Petrus*

und Jesus fuhren aus den Ackern, ackerten drei Furchen, ackerten auch drei Würmer... (*A. Peter.* Volkstümliches aus österreichische Schlesien, I. Tropau, c. 234); *Der Herr Gott Christus ging in den Acker, er ackerte drei Würmer...* (*J. A. E. Köhler.* Volksbrauch, Aberglauben, Sagen und andre alte Überlieferungen im Voigtlande. Lpz., 1867, c. 405); *Gott vater fährt gen acker. Er ackert fein wacker, er ackert würme heraus...* (*J. Grimm.* Mythol.[1], XLV, № 43) и др. Ср. также рассечение червей и змей на тридевять кусков: *cert trejdeviņos gabaļos.* Тр. № 386; *sit trejdeviņos gabaļos.* Тр. № 408; в украинском заговоре от червей (Ефим. № 72) содержится предписание: *Надо спустить в воду ножом три раза по д е в я т ь углей... прибавляя к каждому числу «не»: не раз...* Ср. наконец, мотив трехголовых и трехгорбых червей в AV. V, 23, 9.

[36] Ср.: *Тамо у червей сватьба.* М. № 202; ср.: *М. Забелин.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, с. 372 и др. Намеки на родственные отношения червей есть и в других традициях: *hato rājā kṛmīṇām utaiṣām sthapatir hataḥ | hato hatamātā kṛmir hatabhrātā hatasvasā.* AV. II, 32, 4 'убит царь червей, и также их вождь убит; убит червь, имеющий убитую мать, брат убит, сестра убита' и особенно: *sarveṣāṃ ca kṛmīṇāṃ survāsāṃ ca kṛmīṇāṃ...* AV. V, 23, 13 'и всех червей (самцов) и всех червей (самок)' (ср. нем. *ich gebüt euch wurm und würmin. Grimm.* Mythol.[1], CXL, № 34; *Ich beschwure dich Wurm und Würmet und Wurmung. F. Schönwerth.* Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. Augsburg, 1869, c. 250).

[37] К теме старшего из червей ср.: *hato rājā kṛmīṇāṃ.* AV. 11, 32, 4 'убит царь червей'.

[38] Между прочим, для заговоров такого рода характерны перечисления эпитетов, относящихся к червю или змее, построенных по принципу Adj. & Pref. + Adj.; ср. лит.:

Kvietkinė, pakvietkinė,
Auksinė, padauksinė,
Sidabrinė, pasidabrinė,
Miedinė, pamiedinė,
Geležinė, pageležinė,
Skraiduolinė, paskraiduolinė.
Vaikinga, pavaikinga,
Pykta, papykta,
Žeminė, pažeminė, ...
Akelė, padakelė,
Raguocė, padraguocė,
Brizgauodegė, pabrizgauodegė,
Skrieduolinė, paskrieduolinė...
Mans., № 38

Ср. русский заговор со следами вырождения этого приема, записанный от А. П. Голубевой:

Пойду раба Божжа в лясишше,
В лясишше старый старичишше,
Грыже кожурышшу.
Ня грыжы кожурышшу,
Грыжы рабе Божжей Авдотье грыжышшу:
Шулятную, полшулятную,

Пупковую, полупупковую.
Знудовую, полузнудовую,
Ломовую, полуломовую,
Косцяную, полукосцяную,
Жильную, полужильную.
Чим цабе тут побываць,
Лучше пиць да гуляць.
На кияне-море есть столы дубовые,
Скацарци бранные, напитки пьяные.

Ср. более архаичную формулу «жил, па́жил...» (ср., однако, «жил, послужил...»).

[39] Ср.: *Rudais pelēkais gul gar celmu...* Тр. № 408 'Рыжий, серый (змей) лежит около пня': *es nociršu melnu tārpu...* Тр. № 397 'я рассекаю черного червя'; *visi zalkši nakat priekša: zilais, rudais, melnais, baltais, sārkanais, pelēkais...* Тр. № 383 'все змеи, выходите вперед: синий, рыжий, черный, белый, красный, серый...' и др.

[40] Многочисленные примеры из заговоров в германской традиции собраны в статье: *A. Kuhn*, с. 142—148 (там же французская параллель: *Bête rousse, blanche ou noire, de quelques couleur tu sois, s'il y a quelque gale ou rogne sur toi*).

[41] Ср. вед.: *pra te çṛṇāmi çṛṅge yābhyām vitudāyasi.* AV, II, 32, 6 'я сокрушаю твои рога, которыми ты тычешь (толкаешь)' (в заговоре от червей).

[42] Ср. к видам червей: *Christus der herr fährt zum acker, ackert drei beet, spannt er ab blutwurm, brandwurm, fleischwurm* (*A. Kuhn*, с. 143): *dreierlei würmer: erstens den fleischwurm, zweitens den beinwurm, drittens den markwurm* (Там же); *...Der erst, der war der Neidwurm, | Der zweit, der war der Giftwurm,| Der dritt, der war der Haarwurm...* (*Meier*. Указ. соч., II, с. 520); *Der erste ist der Streitwurm, | Der andere der Geitwurm, | Der dritte der Haarwurm. | Streitwurm, Geitwurm und Haarwurm | Fahren aus diesem Fleischwurm!* (Там же) и др. В латышских заговорах ср.: *...Viņš dzina tris vagas un dabūja tris tārpus. Tas pirmais bija akmeņa tārps, tas otrais bija ta laika tārps, tas trešais bija grauzdamais tārps.* Тр. № 12 (с. 219) (весьма точное соответствие в структуре с немецкими заговорами того же рода).

[43] Кстати, понятие *черви* во многих текстах явно включает в себя и змей, о чем между прочим свидетельствует однотипность этих двух видов заговоров в ряде существенных отношении. Ср. колебания значений в германских языках в слове, представленном нем. *Wurm*, англ. *worm*, гот. *waúrms* и т. д. (от «червь» до «змея», «дракон»).

[44] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign, Language, Culture. The Hague, 1970.

[45] Ср. еще: *Likęs jis (Perkūnas) ir devyni vaikai.* TD, 3, 1937, № 385; *Devyni Perkūnai yra.* TD, 3, 1937, № 383, № 386; *Kiti sako esą devyni Perkūnai*; *aštuoni vyrai, o devinta merga.* TD, 3, 1937, № 382; *Perkūnas gyvena gausioj šeimoj...* TD, 3, 1937, № 387; *Perkūnas turi didelį šeimyną...* TD, 3, 1937, № 396; *Perkūnas turi žmoną, vaikus, brolius ir seseris.* TD, 3, 1937, № 393 (правда, встречаются и противоположные утверждения: *Perkūnas neturi nei žmonos, nei brolių, nei seserų.* TD, 3, 1937, № 398, ср. №№ 399—401 и др.). Отзвуки этого мотива многообразны в разных традициях. Ср. лишь некоторые примеры. В древнеегипетских «Текстах Пирамид» (изречение 385) при упоминании о

битве Солнца с его врагом Змеем говорится: «Ра восходит против тебя. Гор натягивает свои девять луков против этого духа, выходящего из земли...». См.: *K. Sethe*. Die altägyptische Pyramidentexte, I—III. Leipzig, 1908—1922. Девяти лукам против Змея в другом тексте соответствует Великая Девятка богов, сражающихся со Змеем: «Великая Девятка сражается с ним, и ликуют они, когда он повержен». См.: *A. Erman*. Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraca aus den Königsgräbern // Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 38, 1900, с. 19 (остракон Каирского музея № 25206). Ср. также текст мифа на одном из иератических папирусов Туринского музея, являющегося заговором против укуса змей (Змей укусил солнечного бога Ра, и тот был исцелен заклинаниями Исиды), см.: *W. Pleyte et F. Rossi*. Papyrus de Turin. Leiden, 1869—1876, tab. 31—77, с. 131—138. В древнекитайской традиции в одной из версий космогонического мифа Пань-гу, находившийся между Небом и Землей, девять раз в день становился то богом неба, то богом земли. См.: *M. Kaltenmark*. La naissance du monde en Chine // Sources orientales. La naissance du monde, I. Paris, 1959, с. 456. Другой вариант, когда противник героя (чаще всего — Змей) представлен девятью ипостасями, не менее распространен, ср. орнаментальный мотив девяти змей на нанайских нагрудниках (см.: *С. В. Иванов*. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954, с. 305), или мотив Одина и девяти косарей в древнесеверной мифологии. Объяснение этим, казалось бы, взаимоисключающим фактам можно предполагать в амбивалентности демиурга-Змея, ср. Пань-гу или алтайские представления о 9 слоях подземного мира, в каждом из которых находится сын Верхнего бога (в 9 слоях подземного царства — 9 свергнутых Богом сыновей), см.: *Л. Э. Карунская*. Представления алтайцев о вселенной // СЭтн. № 4—5, 1935, с. 160 и сл.

[46] Во всяком случае, амбивалентность ряда орудий в заговоре или, точнее, наличие в этих орудиях в одних ситуациях положительного значения, в других — отрицательного (ср. *ветер*, *огонь*, *жар*, *стрела* и т. п.) согласовалось бы с указанным выше расслоением семьи Громовержца на положительную и отрицательную стороны (Громовержец и его 9 сыновей > Герои заговора и 9 червей). Характерно, что в сибирской фольклорно-мифологической традиции хорошо известен мотив низвержения сыновей Высшего бога (тип Громовержца) с неба на землю и в воду и превращения их в чудовищ хтонического типа; с этим мотивом нередко сюжетно связан мотив происхождения насекомых (например, комаров).

[47] Отзвуком того же числового представления можно, видимо, считать вед. «3339», ср. *ṭrīṇi çata trī́ sahąsrāṇy agniṃ trinçác ca devā́ náva cāsaparyan*. RV III, 9, 9; X, 52, 6 '3339 богов почтили Агни'. К операции, порождающей «девять», ср.: *trī ṣadhásthā sindhavas triḥ kavīnā́m utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ*. RV III, 56, 5 'Трижды три мест у кави, и обладающий тремя матерями — господин при жертвоприношениях (в собрании богов)' с далее следующим обыгрыванием числа «три» [ср.: *vidmā te agne tredhā́ trayā́ni*... RV X, 45, 2 'мы знаем твои трижды тронные (формы), о Агни']. Тем не менее более обычным для «Вед» является «триседьмой» (ср.: RV VII, 87, 4; IX, 70, 1; IX, 86, 21; X, 64, 8; X. 75, 1) при том, что иногда выступает «99» или сопоположение «90» и «9» (ср.: RV, I 32, 14; I, 53, 9; I, 54, 6; I, 84, 13; I, 191, 13; IV, 26, 3; IV, 48, 4; VIII, 93, 2; IX, 61, 1; X, 39, 10; X, 98, 10; X; 104, 8), или «90» (RV I, 80, 8), используемое, в частности, для обозначения неопределенно большого числа.

[48] Ср. AV. 1, 25, 1 (от лихорадки): Агни, жгущий воды.

[49] Ср. и другие примеры: *В печи огонь горит, палит и пышет и тлит дрова.* М. № 5; *...как огонь горит в печи жарко на жарко, не потухает...* М. № 2; *В чистом поле есть 77 медных светлых каленых печей, на тех 77 на медных, на светлых, на каленых печах есть по 77 еги-баб... Коль горят пылко и жарко медны, калены пеци, так бы...* Ефим. А, № 4; *...В темном лесе, в топком болоте стоит изба, в той избе живет стар-матёр человек, у того стара-матёра человека есть три девицы, три огненные огневицы, у них три печки: печка, медна, печка железна, печка оловянна, они жгли дрова...* Ж. Ст. 1892, III, 150; *В чистом поле на краю синего моря поставлены три огненных пещи: печь изращатая, печь железная и печь булатная. Во тех трех печах горят-разгораются, тают-растопляются дрова дубовые, дрова смолевые. Так бы горело-разгоралось и таяло-растоплялось ретиво сердце у раба Божия по рабе Божией.* Виногр. Ж. Ст. 1907, XLI, № 37; *Под восточной стороной есть три печи: печка медна, печка железна, печка кирпична. Как оне разожглись и распалились... так бы и разжигало...* Ефим. А, № 6, и т. д. Собрание примеров см. в книге: *Н. Ф. Познанский.* Указ. соч., с. 205 и сл. Существуют подобные описания и в «черных» заговорах, ср.: *В чистом поле стоит тернов куст, а в том кусту сидит толстая баба, сатанина угодница... Поди, толстая баба; разожги у красной девице сердце по мне, рабе.* М. № 23, при неразвернутом до конца положительном варианте: *Есть сидит в чистом поле сама Пресвятая Богородица Мати Божа. Как она скрипит и болит по своем Сыне, так бы по рабу Божием раба Божие скрипела и болела и в огне горела...* М. № 10. Вероятно, отзвук описания соответствующего ритуала обнаруживается и в следующем заговоре: *На море, на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузницы на четырех станках. Бес Салчак, не куй белого железа, а прикуй доброго молодца* (или *красную девицу*)... *сердцем. Не сожги орехового дерева, а сожги ретивое сердце в добром молодце* (или *в красной девице*). К мотиву кузницы ср.: *Н. Ф. Познанский.* Указ. соч., с. 231 и сл.

[50] Подробнее об этом см.: *В. Н. Топоров.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием ^{SAL}ŠU.GI в связи с параллелями из других традиций // Труды по востоковедению. Тарту, 1968, с. 284 и сл.

[51] Ср. антропоморфизацию (и утроение) тоски в некоторых заговорах: *Вставайте вы, матушки, три тоски тоскучия... и берите свое огненное пламя...* М. № 14; *...в тех гробах три доски, на каждой доски три тоски; первая тоска убивалася, с телом расставался, вторая доска* (так! — *В. Т.*) *убивалася, с телом расставалася; третья тоска убивалася, в сердце вошла...*; *от тех гробов ветер подувает, тоску рабе навевает.* М. № 15 и др.

[52] В комментариях это слово трактуется и как «легкое», ср. *легкое, легкую печень* в русских любовных заговорах. Англ. *spleen* обнимает оба значения: «селезенка» и «тоска/хандра».

[53] Об (*an*) *thesa strala* из «Pro nessia», переводившемся до сих пор через «Pfeil» [в верхненемецкой версии ему соответствует (*in*) *diz tulli*, переводившееся как «die Tülle des Pfeils», ср. *R. Kienast.* Ausgewählte althochdeutsche Sprachdenkmäler. 1948, с. 117], см. теперь: *G. Eis.* Указ. соч., с. 10 и сл. Выводы Г. Эйса согласуются с русской заговорно-медицинской традицией (ср. название болезни — *стрелы.* М. № 89; *от стрел*). Показательно соответствие между названием болезни (или больного органа) и внеш-

ней причиной болезни, ср.: *...пришла сия стрела в раба Божия: и выходи, сия стрела, из раба Божия.* М. № 89, — место, не безразличное и для понимания *an thesa strata* (ср. *стрѣла*) в «Pro nessia».

[54] О них см.: *A. Hillebrandt.* Ritual, Literatur, Vedische Opfer und Zauber. Straßburg, 1897, с. 185—186.

[55] См.: *A. Götze, E. Sturtevant.* The Hittite Ritual of Tunnavi. New Haven, 1938. Ср. также лувийские ритуалы с перечислением сердца, печени, 12 частей тела и т. п. (KUB XXXV, 43, II, 15 = Otten LTU 42—43 и KUB IX 4 II), см.: *E. Laroche.* Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959, с. 148, 150.

[56] Несколько иначе в заговорах от плотской немощи, ср. AV. VI, 72, 1: *evā te çepaḥ sahasā ayam arko 'ṅgenāṅgaṃ saṃsamakaṃ kṛṇotu* 'так пусть эта *arka* сделает вдруг твои член вполне соответствующим (?), член с членом' (ср. VI, 101, 1).

[57] Ср. AV. 9, 2: *mama tvā doṣaṇiçriṣaṃ kṛṇomi hṛdayaçriṣam.* Мотив хмеля, обвивающего дерево, столб и т. п., в связи с параллелью *девица — молодец* возникает в свадебном коровайном обряде у белорусов (*як хмель на тычини... М. В. Довнар-Запольский.* Песни Пинчуков, с. 12, № 99 и др.).

[58] Ср. Tunnawi, IV, 8—13: «О Солнце-бог, мой господин, как эта корова плодовита, и она в плодовитом загоне, и она наполняет загон быками, коровами, да будет жертвователь столь же плодовитым; пусть она так же наполнит ее дом сыновьями, дочерьми, внуками, правнуками, потомками (?) в последующих поколениях (?)». Ср. также в древнеегипетском любовном заклинании: «Пусть она, дочь его, будет следовать за мной, словно бык за кормом»... См.: *G. Posener.* Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médineh. Le Caire, 1934—1938 (остракон № 1057, XIII—XII вв. до н. э.).

[59] Ср. восточнославянские действа с участием Ярилы, Костромы (— мужчины) и т. п., где фигурирует фаллический символ.

[60] Ср. VI, 101, 2—3, а также

açvasyāçvatarasyājasya petvasya ca |
atha ṛṣabhasya ye vājās tān asmin dhehi tanūvaçin.

AV. IV, 4, 8

'Of the horse, of the mule, of the he-goat and of the ram |
also of the bull what vigors there are-then do thou put in him, O self-controller'

[61] Ср. описания Рудры в ведийской гимновой традиции (в связи с фаллическим культом) как бога, снабженного *sthirébhir áṅgaiḥ.* RV II, 33, 9 'стоячими членами'; заслуживает внимания обращение-формула к Рудре: «Да размножимся мы, о Рудра, через детей!» (*prá jāyemahi rudra prajā́bhiḥ.* RV II, 33, 1); ср. также о Рудре: «да создаст он благо нашему скакуну, здоровье барану и овце, мужчинам, женщинам, быку» (RV VII, 46, 3). С Рудрой связано понятие «жизненной силы» (RV VII, 36, 5), ср. хеттск. *ilatar.*

[62] Ср.: *nam-ma-za-kán* GUD *u-ša-an-ta-ri-in* SI *e-ip-zi nu me-ma-i* | ᴰUTU *BE-LÌ-IA ka-a-aš ma-aḫ-ḫa-an* GUD-*uš u-ša-an-ta-ri-iš* | *na-aš-kán u-ša-an-ta-ri ḫa-li-ia an-da nu-za-kán ḫa-a-li(-it)* | GUD.NITA-*it* DÚB. AB-*it šu-un-ni-eš-ki-iz-zi k̀a-a-ša* | EN SISKUR *QA-TA-MA u-ša-an-da-ri-is e-eš-du nu-za-kán É-ir.* Tunnawi IV, 7—11 'Тогда она берет рог плодовитой коровы и говорит: ...' (дальнейший перевод см. выше). Ср.: *рог, бык,*

корова, солнце. К образу рога в связи с мотивом плодовитости ср. барельеф ж е н щ и н ы с р о г о м в руке на скале в Лосселе (верхнепалеолитическая живопись), там же — изображение м у ж ч и н ы со с т р е л о й. Оба изображения могут рассматриваться как прототипы двух известных образов — *рог изобилия* и *стрелы любви.*

[63] К этому можно прибавить указание на ф о р м а л ь н о е сходство реконструируемых слов со значением «ветер», «огонь», «сушить», — «сухота», «кипеть», «солнце», «месяц», «сердце» и т. д.

[64] Ср. также AV. II, 30, 3,

[65] Ср. также роль *орлицы* (и *орлят*) в заключительной части русской сказки о трех царствах (Аарне, 301) в связи с последующим мотивом завоевания невесты и плодородия. См.: *V. N. Toporov.* The several parallels to the ancient Indo-Iranian social and mythological concepts, II. Demon adversaries of Indra and their correspondences in a Russian folklore // Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday. 's-Gravenhage, 1969.

[66] Об орлиных перьях в ведийском ритуале см.: *A. Hillebrandt.* Указ. соч., с. 160.

[67] Ср.: *J. Ehni.* Rigveda X, 85. Die Vermählung des Soma und der Surya // ZDMG 33, 1879, с. 166 и сл.; *Т. Я. Елизаренкова, А. Я. Сыркин.* К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа, X, 85) // Уч. зап. ТГУ. Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965, с. 173 и сл. Связь солнца с орлом и далее с плодородием, потомством хорошо известна в ведийской традиции, ср. AV. XIII, 3 и многие другие примеры.

1969

ДВЕ ФИЛИАЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО «ПРОТО-ГИМНА»

(Текст, сравнение, реконструкция и этимология)

Среди индоевропейских традиций, сохранивших архаический тип жанра гимна, особое внимание привлекают две — ведийская (Ригведа) и древнегреческая (Пиндар). Они обнаруживают целый ряд диагностически весьма важных и нередко далеко идущих схождений на разных уровнях соответствующих текстов, что и дает веские основания говорить о греко-арийском слое индоевропейского мифопоэтического наследия в гимновом жанре. Разумеется, между гимнами Ригведы и Пиндара много различий, в том числе и очень существенных. Их и не могло не быть, учитывая различия во времени и пространстве (ведийские гимны старше пиндаровских на полтысячелетия минимум, а в иных случаях и на тысячелетие; соизмеримый с этим масштабом разрыв отделял и Грецию от Индии и территорий, примыкающих к Индии с северо-запада), а также в характере культуры, прежде всего в ее текстовом выражении.

Особенно очевидной и интенсивной общей частью обоих сопоставляемых «гимновых» кругов нужно считать жанровую конструкцию поединка-состязания, в котором участвуют или само божество (ср. громовержца Индру в Ригведе), иногда в форме соприсутствия или простого упоминания (громовержец Зевс в Олимпийских одах), или так или иначе связанный с таким божеством герой-победитель поединка-состязания (Гиерон, Алкимедонт, Эфармост и др. у Пиндара), являющийся — в диахроническом плане — продолжением и/или соответствием-трансформацией божественного персонажа в том же самом (в принципе) контексте. В практике древнегреческих состязаний — узел напряженности для зрителей не в «болении» за того или иного участника игр, а в тревожном ожидании обнаружения

божьей воли: выигрывает, конечно, самый достойный, но определяется это «достоинство» божьим выбором. Ведийская ситуация отчасти сходна: в мистерии поединка Индры со своим противником, приуроченной к главному годовому ритуалу, его участники, зная, что Индра должен победить, до последнего момента не знают, что он действительно победит. Именно такая религиозно-психологическая установка является определяющей в этом случае.

Нужно заметить, что существенные различия между двумя гимновыми традициями в аспекте времени не только помеха в реконструкции структуры «прото-гимна» и его конкретной языковой формы, но и — в известном плане — преимущество, поскольку временнóй разрыв позволяет увидеть два разных среза в эволюции архаичной гимновой традиции и направление движения, при котором диахронически единый, связанный последовательностью сменяющих друг друга состояний и вариантов текст может самым существенным образом менять свой жанровый локус и — соответственно — свою жанровую и функциональную парадигму.

Уместно напомнить, что «состязательность» (включая и ее результат — победу) предполагает «спортивное» как особую категорию, некое имманентное начало, объединяющее и ведийские и пиндаровские «состязательные» гимны. Разъединяющее же их — специализация этого общего начала «спортивного», его места в целом и соотношения с «другим», дополняющим «спортивное» до целого[1]. Общее состоит в том, что в принципе «спортивное», реализуемое через состязание, в котором участвуют минимум двое в каждой данной хронотопической ситуации, выступает как некая модель, разыгрывающая здесь и сейчас идею жизни и смерти, их предельной встречи, где их близость — вплоть до слияния и взаимоперехода — позволяет говорить о глубинной и органической их связи, о том едином целом, из которого выводятся и жизнь, и смерть, и их порядок, наконец, пути жизни и пути смерти и возникающий из нее путь новой и усиленной жизни. Эта идея-предположение может, между прочим, подтверждаться и тем, что в древних традициях состязания достаточно жестко связаны с похоронным обрядом, частью которого они и являются, и что, собственно, и позволяет говорить о ритуальной природе и ритуальном локусе «спортивно-состязательного». Различное же определяется разным соотношением «ритуального» и «спортивного». Ведийскую ситуацию, как и состязания, входящие в состав похоронного ритуала Патрокла, описанного в 23-й песни «Илиады», или подобные же состязания на похоронах у пруссов, засвидетельствованные Вульфстаном (вероятно, и реконструируемые состязания на тризне у древних славян), можно определить как «предспортивную», когда «спортивное» еще не эмансипировалось из сферы ритуального. Ситуация, представленная у Пиндара, вполне уже может быть обозначена как

«спортивная»: «спортивное» прошло уже бóльшую часть пути в направлении эмансипации, и эпиникии уже не предполагают связи с похоронным ритуалом sensu stricto, хотя следы «ритуального» в них еще достаточно отчетливы [2].

В результате исследования сравнительного характера пиндаровских и ведийских гимнов под углом зрения реконструкции индоевропейского «прото-гимна» [3] выявляется весьма густая сеть соответствий между структурой гимна в этих двух традициях на разных текстовых и языковых уровнях. Для этимологии, конечно, важнее всего лексический уровень (хотя и другие нередко оказываются небесполезными). Анализ этого уровня позволяет говорить о высокой степени конгруэнтности языковых форм выражения основных понятий, эксплуатируемых в гимнах, о сходстве специализированных «ядерных» словарей гимна и, наконец, о возможности частичной реконструкции ряда существенных черт «прото-гимна» применительно к индоевропейской древности, включая и элементарные образы типа Adj. & Subst., Praedic. & Obj. direct. v Obj. obliq. и даже костяк фабулы.

Наличие двух таких текстов, восходящих (по крайней мере в целом ряде «узловых» мест) к некоему прототексту, общему для обоих текстов и допускающему относительно вероятную реконструкцию его, при том, что оба текста составлены на близкородственных языках, практически сводимых к одному общему языку на уровне прототекста, дает основания исходить именно из текстовых реальностей обеих версий, что обеспечивает надежность контекста этимологизируемого слова и возможность контроля данных одного текста соответствующими данными другого текста, и наконец, существенно помогает в выборе двух или нескольких соперничающих этимологий и в оценке их надежности.

Проблема же выбора во многих ситуациях, связанных с поиском этимологического решения, оказывается не менее важной, чем установление этимологии слова, до тех пор не этимологизированного. И в любом случае выбор есть и оценка. Как известно, в этимологических словарях наряду с бесспорными решениями, с одной стороны, и оценками типа «неясно», «сомнительно» и т. п., с другой, весьма часто предлагается на выбор «безоценочная» серия этимологических предложений — иногда без указаний аргументов их неудовлетворительности и чаще всего без определения ситуаций, которые позволили бы выбрать из этой серии наиболее удовлетворительную этимологию [4]. Два примера «выбора», представляющегося автору этих строк правильным или — осторожнее — наилучшим из имеющихся, демонстрируются ниже. Но прежде чем перейти к этим примерам — вкратце ряд иллюстраций «тесноты» общих генетически элементов, конкретно — лексем, а иногда и их минимальных контекстов, в гимновых текстах обеих названных традиций. Следует особо подчеркнуть, что ниже приводятся лишь некоторые примеры

этого рода сходства, что они комментируются здесь предельно скупо и, наконец, что и этих примеров достаточно, чтобы понять, что они охватывают все существенные группы понятий, resp. слов, определяющих концептуальную и языковую основу жанра гимна в древнегреческой (Пиндар) и ведийской (Ригведа) традициях.

Условно определяющие понятия и соответствующие слова гимнов (в варианте состязания на конских колесницах) в обеих традициях можно разделить на пять семантических кругов: 1. качества и свойства, необходимые участнику состязания; 2. состязание и все с ним связанное; 3. победа; 4. награда победителя, его слава; 5. гимн, песнь во славу победителя в состязаниях. Нужно заметить, что этот состав семантических кругов идеально соответствует пиндаровским эпиникиям и их героям-победителям. Но и в ведийских гимнах все это присутствует, хотя и не в столь расчлененно-организованном и упорядоченном виде, отчасти потому, что сама «состязательность» в Ригведе при всей ее важности еще не выкристаллизовалась с такой четкостью, как у Пиндара: она еще лишь мотив мира, который не является самодовлеющим целым, хотя «состязательность» уже связывается с главным богом и неизменным победителем соперников Индрой [5], уже достаточно близким по своему типу к победителям игр в Древней Греции.

Конечно, и в ведийских свидетельствах и в эпиникиях Пиндара победитель силен, мощен, искусен, умел, но кроме физической силы, сноровки и опыта, ему необходимо нечто иное, относящееся не к физическому и материальному, а к сфере нравственного, к некоей добродетели идеального характера. Одна из них — чувство меры (μέτρον, mā́trá). Непостоянство изменяющегося мира вынуждает человека искать нечто надежное, устойчивое, постоянно-неизменное в себе. Такова для Пиндара мера, чувство меры, знание своей собственной меры, ибо «всякая мера — по мерщику» (Pyth. 2, 34), всему своя мера, и должный срок превыше всего: ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ | μέτρον νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος. Ol. 13, 47—48 [6]. Мера нужна всем — от победителя состязания до поэта, его воспевающего, и она гармонизирует жизнь, оберегая человека от тяги к недоступному (ἀπροσίκτων); жаждущий же его человек теряет чувство меры (μέτρον) и выходит в безмерное (ἄμετρον), где уже нет защиты и наступает острейшее безумие. В ведийской традиции «сверхмерное» — особая тема, иногда связывающаяся и с Индрой (ср. RV III, 46, 3; VII, 99, 1), но все-таки и он, нередко ярый и неудержимый, не знающий предела, знает все-таки ее — *mā́tre nú te súmite índra pūrvī́ dyaúr majmánā pṛthivī́ kā́vyena* (X, 29, 6). «А две меры твои, о Индра, хорошо измерены, мощные: Небо — величием, Земля — мудростью» [7] (мудрость — *kā́vya* — свойственна и поэтам — *kaví*, «могучие роды которых мерами измерили, удержали

в повиновении оба широких [мира]» — III, 38, 3, ср. μέτρον в поэтическом контексте Isthm. I, 62—63).

Другое понятие из той же сферы нравственного передается др.-греч. ἀρετή, определяемым в словарях двумя десятками и более слов-толкований и значений, что безнадежно запутывает этимолога, нередко оказывающегося в плену эмпирии. Поэтому лучше, видимо, сосредоточиться на чем-то наиболее общем и важном — на той роли, которую это понятие (и соответствующее слово) играет в древнегреческом умозрении и в концепции нравственности и ее оснований [8]. Но необходимо отметить, что это общее и важное присутствует в эпиникиях и постоянно обнаруживает себя в связи с темой состязаний и подвигов. Слово ἀρετή даже в достаточно коротких, «тесных» контекстах надежно связывается с топикой состязаний, игр, побед и их увенчаний — наград. Только два примера — τοῖς γὰρ ἐπέτραπεν Οὔλυμπόνδ᾽ ἰὼν θαητὸν ἀ γ ῶ ν α νέμειν | ἀνδρῶν τ᾽ ἀ ρ ε τ ᾶ ς πέρι καὶ ῥιμφα ρ μ ά τ ο υ | διφρηλασίας (Ol. 3, 36—38) «Ибо отходя на Олимп, | это им он вверил свои с о с т я з а н и я, диво для глаз, | В д о б л е с т и мужей и в быстроте к о л е с н и ч н ы х погонь»; — ⟨...⟩ ἀ ε θ λ ο ν ι κ ί α δὲ μάλιδτ᾽ ἀοιδὰν φιλεῖ, | σ τ ε φ ά ν ο ν ἀ ρ ε τ ᾶ ν τε δεξιωτάταν ἀπαδόν (Nem. 3, 7—8) «Но п о б е д а в и г р а х | Любит песню превыше всего, | Песню, надежную спутницу, | П о д в и г о в и победных в е н к о в» (ср. также Ol. 4, 8—10; Pyth, 5, 98; Isthm. 1, 22—23; Nem. 1, 33—34 и др.). Уже из этих примеров можно заключить, что в мире Пиндара именно состязание с его предельным напряжением вплоть до исчерпания (δαπάνη) сил образует тот «сильный» локус, где диагностические свойства понятия слова ἀρετή проявляются в наибольшей степени и в принципе оказываются более всего открытыми для нахождения семантического ядра этого слова, его главного смысла, как бы покрывающего собой и включающего в себя все остальные ситуационные смыслы [9], но и открывающего путь к этимологическому решению. Намеки на это решение, собственно говоря, уже были, но главный семантический нерв все-таки оставался в тени. Объяснения этимологии ἀρετή в последнем этимологическом словаре достаточно неопределенны: «*Et.*: Elle ne peut se préciser dans le détail. Aucun rapport sémantique net avec ἀρέσκω, ἀρέσαι. En revanche, se laisse rapprocher de ἀρείων, ἀρι- ⟨...⟩ S'il y avait un rapport avec ἀραρίσκω, c'est dans la mesure où ἀραρίσκω se rattacherait à ἀρι-, ἀρείων, etc.» (*Chantraine* I, 107).

С нашей точки зрения, именно глагол ἀραρίσκω ближайшим путем ведет к разгадке этимологии и ἀρετή, поскольку, в частности, значения этого слова выстраиваются в непрерывную цепочку от совершенно конкретных, так сказать, «физически-материальных» действий до абстрактных состояний, имеющих отношение к сфере духовно-нравственного и его качеств. В самом деле, ἀραρίσκω с семантической точки зрения определяется как 'класть в п л о т -

ную', 'сплачивать', 'смыкать', 'складывать', 'строить'; 'прилаживать' (ср. также ἀράσσω, ἀράττω, в частности, 'сбивать', 'сколачивать'), 'подходить' (в конкретном смысле 'быть годным', 'годиться', ср. приблизительно *эта втулка подходит к отверстию* и под.). Действия, связываемые с этим глаголом, — именно то, что составляет задание плотника и его цель: составить, сладить целое из нескольких разных частей, плотно, прочно, правильно, хорошо, можно сказать, «истинно» пригнав их друг к другу. Топор и плотницкое сверло (ἀρίς) помогают ему в этом деле. То, что соединено-прилажено (ἀρ-) крепко и надежно (ἀραρότως), оказывается «подходящим-годным», т. е. соответствующим друг другу (если говорить о частях целого) и задуманному плану (если говорить об отношении замысла и исполнения его), и поэтому угодным, нравящимся и заказчику и исполнителю заказа. Перед нами по сути дела та же ситуация, что и с понятием и словом σοφία, объемлющим многое — от умения и мастерства плотника до глубин соответствующей философемы у Платона и Прокла. В глаголе ἀραρίσκω значения 'подходить', 'годиться', 'быть угодным', 'нравиться' как раз и образуют ту зону, в которой происходит как бы «пресуществление» конкретного «материально-физического» в абстрактное «духовно-нравственное», которое мотивируется тем же самым смыслом прилаживания, соединения, плотной связи и, следовательно, соответствия одного другому, без которого нет целого, а значит, и «истинного». В этом целом и «истинном» нет места для противоречий, потому что все части его как бы отказываются от той своей «самости», которая могла бы стать опорой и основой противоречия, и покоряются-подчиняются целому [10], как это, например, представлено в колеснице, столь часто упоминаемой в эпиникиях Пиндара [11].

При более широком взгляде круг слов с корнем ἀρ- охватывает и другие весьма разнообразные лексемы — от частицы логической связи, перехода от одного к другому, следствия, усиления (ср. ἄρα, эпич. ἄρ, ῥα, энклит.) и префикса ἀρι- со значением 'очень', 'весьма' (ср. мотив усиления в связи с темой прилаживания, соединения, стыкования [12]: составное цельно-единое в мифопоэтическом сознании всегда «сильнее», прочнее исходно первичного монолита) вплоть до ἀρείων 'более доблестный', 'более сильный', 'лучший' (Adj. compar.) и глагола ἀρέσκω, обозначающего в принципе то же самое, что и ἀραρίσκω, но не столько в «механически-физическом», сколько в нравственно-психологическом плане (ср. такие значения, как 'улаживать', 'умиротворять', 'удовлетворять', 'умилостивлять', 'располагать к себе', 'быть угодным, по душе', 'нравиться', 'быть приятным', 'угождать', 'сообразовываться' и т. д.). Отсюда и — ἀρεστός 'приятный', 'угодный', ἀρεστῶς 'приятно' (ἑωυτῷ ἀρεστῶς 'в свое удовольствие') и др. Особенно показательно слово ἄρθρον 'член тела', 'сочленение', 'сустав' и т. п. (: ἀρθρόω 'расчленять'), ср. и.-е. *-*dhro*-, инстру-

ментальный (в основном) суффикс. Это слово обозначает то расчлененное, из чего составляется целое, так сказать, «прилаживаемое», «стыкуемое» (сам сустав как раз и является образом элементарного со-ставления, соединения расчлененных частей в «малое» целое): часть, осознанная как таковая, уже предполагает то целое, которое только и может дать представление о его частях и которое онтологически первично по сравнению с ними.

Глагол ἀραρίσκω (как и другие слова этого корня) своим кругом значений бросает луч света и на глубинный смысл ἀρετή. Это слово обозначает ту связь-ответственность, которая определяет главное качество победителя-героя, объединяющее высокий замысел и наилучшее его исполнение, воплощенное в победе, божью волю и божий выбор с тем в избраннике, что отвечает вполне этому выбору и что делает его достойным воспевания в оде-эпиникии, иначе говоря, то, что «слаживает» в цельно-единство мысль, дело и слово. Таким образом, кажется, ничто не препятствует видеть в ἀρετή (ср. μελ-έτ-η 'забота', 'попечение' и т. п.) производное от и.-е. **ar-* 'прилаживать', 'состыковывать', 'подходить (чему-либо)', 'соответствовать' и т. п., отразившегося и в глаголе ἀραρίσκω[13], ср. также и.-е. **aros*, 'прилаженный', 'подходящий', 'годный', с которым, вероятно, связаны вед. *áram* 'соответственно', 'согласно', 'подходяще', авест. *arəm*. Не говоря о других рефлексах корня **ar-/*r̥-* типа уже упоминавшихся ἅρμα, ἅρμος (с объяснением анлаута), а также о продолжениях и.-е. **ar-m-* (праслав. **arьmo*, лат. *arma*, тох. В *yarm*, АВ *yärm* 'мерка', 'мерило' [с идеей соответствия образцу]) или о др.-инд. *aratní-*, первоначально, видимо, соединение двух частей тела (плечо, локоть, сустав и т. п.) и *arítra-* 'весло', может быть, *araṇĭ́-*, два кусочка дерева, трением которых друг о друга добывается ритуальный огонь, и т. п., сто́ит особо отметить, вероятно, наиболее близкую параллель к ἀρετή в ведийском. Речь идет о слове *r̥ta-* (: др.-перс. *arta-*, авест. *aša-* ‹ **arta-*)[14], связанном с идеей синтетически организованного порядка, некоей идеальной «прилаженности» всего того, что образует цельно-единое, соразмерности-соответствия, правильности, подходящести, истинности, о чем уже писалось в другом месте.

Если ἀρετή — «центральное понятие пиндаровской системы ценностей», то вед. *r̥tá-*, пожалуй, главное, ключевое понятие ведийской модели мира и в его космологическом, и в его духовно-нравственном аспектах. Именно это определяет безопасное, надежное и соответствующее закону — как материально-физическому, так и нравственному — существование и функционирование мира и человека, макро- и микрокосмоса. Понять, что такое *r̥tá-*, принять и усвоить его себе как принцип значит стать человеком высшей добродетели, высших нравственных качеств, благочестивым, справедливым, праведным, исполненным веры, т. е. обладать в качестве главного в себе имманентным

присутствием ἀρετή, если перевести вед. *ṛtá-* на «язык» древнегреческой традиции — и собственно языковой, и морально-нравственной и — к тому же — текстовой, поскольку ἀρετή в пиндаровских гимнах соответствует *ṛta-* в гимнах ведийских. Учитывая исключительную близость исходной формы этих двух понятий (**ar*[*e*]*ta-* в индоевропейском коде), следует также привлечь внимание к единой паре понятий, общих для обеих сравниваемых традиций. Одно из них — универсальное и, в частности, ориентирующее человека в нравственной сфере, другое — специализированное и соотносимое со временем, точнее, с отмеченным и наиболее важным моментом его, в который судьба как бы открывается человеку, и только от него зависит, принять ли ее вызов и тем самым «поймать» свой шанс или же пренебречь этим исключительным случаем. Для Пиндара эта пара воплощена в двух понятиях — ἀρετή, с одной стороны, и καιρός 'верный момент', с другой [15]. Для ведийских риши эта пара формируется двумя генетически связанными и актуально осознаваемыми как родственные словами — *ṛtá-* и *ṛtú-* 'правильное время', отмеченное как всё, что имеет отношение к правилу, к истине. Таким образом, в сопоставляемых парах двух языковых, текстовых и культурных традиций исключением по форме оказывается весьма напряженное по своему смыслу слово καιρός. Можно высказать предположение, что некогда в древнегреческой паре вместо καιρός выступало слово, практически полностью совпадающее с вед. *ṛtú-*, а именно ἀρτύς, отмеченное у Гесихия и глоссируемое им как σύνταξις, т. е. 'сочетание', 'стыковка', 'связь', 'соединение', 'строй', 'порядок', 'организация', ср. ἀρτύω, ἀρτύνω 'прилаживать', 'приделывать', 'приводить в порядок', 'смыкать свои ряды', 'выстраиваться'. Возможно, эти слова некогда имели значение и времени, его актуально важного момента (ср. ἄρτι 'только что', 'совсем недавно', 'как раз теперь'), но были вытеснены более выразительным и образным словом καιρός (ср. персонификацию случая как момента времени, ухватить который очень трудно, Кайрос древнегреческой мифологии). Победитель состязаний у Пиндара — тот, кто знает и умеет поймать этот урочный момент-καιρός. Поэтому-то, в частности, он герой-победитель, но и Индра тоже победитель и герой (*śū́ra-*), ср. RV I, 11, 6; 29, 4; 63, 4, 8 и т. п. И он тоже знает свое «урочное» время [16]. Следовательно, напрашивается предположение о едином источнике др.-греч. ἀρετή & ἀρτ- и вед. *ṛtá-* & *ṛtú*, что-то вроде и.-е. **ar*(*e*)*tā-* & ***(*a*)*rtu-*, иначе говоря, главное, великое — в верный, может быть, единственно возможный момент.

Один из важных выводов из этого сравнения и предполагаемой им реконструкции состоит в том, что и победитель состязаний, носитель ἀρετή в Древней Греции, и победитель в поединке, связанный с *ṛtá-*, Индра, суть персонажи одного и того же класса, но «схваченные» в разные моменты развития этого типа и оказавшиеся в пределах общего жанра гимна (тоже, правда,

на разных стадиях его эволюции), но нередко в разных «топосах»[17]. Другой же вывод состоит в том, что не будь общих текстовых фрагментов, на основе которых возникает некая общая концепция начала, управляющего порядком в мире физическом и в мире нравственном, не было бы и наиболее веских аргументов для соотнесения др.-греч. ἀρετή и вед. *ṛtá-*. Третий же вывод или, скорее, предположение, которое здесь не будет аргументироваться, но существенно в общем плане и подтверждается антонимическими значениями и.-е. **ar-*, состоит в том, что есть, кажется, основания говорить о некоем едином исходном смысле и.-е. **ar-*, из которого позже возникли два **ar-* с противоположными смыслами — **ar-* как глагол интенсивной инволюции, свертывания-сплачивания, ведущего вглубь, и **ar-* как глагол экстенсивной эволюции, развертывания-распространения, ищущего целое совсем на иных путях. И само это целое, «разыгрывающееся» эволюционно и во многом зависящее от случайности, иное, чем «номогенетическое» целое инволюционного процесса[18], своего рода особого *ṛtá-*, неотменно контролирующего этот процесс.

Какой-нибудь Гиерон Сиракузский, Ферон Акрагантский или Псавмий Камаринский или Индра, при всем их различии в слишком многом, были одинаковы в одном — они были победителями-героями в «состязаниях» (основной тип их — «конно-колесничный»). Поэтому победе и обретению статуса победителя-героя предшествовало состязание указанного типа. Продолжение сравнения соответствующих текстов (пусть самое беглое, с минимальной документацией и даже вовсе без неё) обнаруживает и другие, уже более частные и специализированные совпадения или подобия, подтверждающие важную роль контекста, в котором находятся эти общие элементы.

Для обозначения состязания Пиндар использует обычно два слова — ἀγών и ἄεθλος / ἄεθλον. Первое из них находится в непосредственном родстве с вед. *ājí-* 'состязание', 'борьба' и т. п. и является производным от глагола *aj-* 'гнать', 'преследовать', 'устремляться вперед', 'состязаться' и т. п., как и ἀγών — от ἄγω 'гнать', 'преследовать' и т. п. В обеих языковых и текстовых традициях мотив состязания часто связан именно с конскими ристаниями как специализированным видом состязания и с наградой как результатом победы в нем. Обильным у Пиндара примерам этого рода соответствуют и ведийские (и что особенно важно, относящиеся к Индре), ср.: *tvā́ṃ ha tyád indrārṇasātau svàrmīḷhe nára ājā́ havante | táva svadhāva iyám ā́ samaryá ūtír vā́jeṣv atasā́yyā bhūt* (RV I, 63, 6; ср. также и 63, 3) «Тебя в самом деле, о Индра, в состязании (в борьбе) за захват потоков, в состязании за солнечный свет призывают мужи. | Эта помощь твоя (в состязании) за награды да будет доступна (нам), о обладающий своей волей», с одной стороны, и, с другой стороны, *aśvā́janī* 'конский кнут (бич, хлыст)', букв. — 'под-

стрекающий коней' (ср. RV V, 62, 7; VI, 75, 13). В пиндаровских гимнах достаточно часто в тесном контексте встречаются сочетания ἵππος & ἀγών и ἀγών & ἄεθλον. Первое из этих двучленных сочетаний, общее обеим текстовым традициям, позволяет с надежностью восстановить формулу и.-е. **ek'u̯os* & **ag'*- (Vb.) или, точнее, **ek'u̯om* (Acc.) & **ag'*- (Vb.).

В т о р о е слово ἄεθλος / ἄεθλον, также используемое в пиндаровских гимнах в значениях 'состязание', 'борьба', 'награда' (ср. также 'тяжкий труд', 'испытание'; 'му́ка', 'мучение', 'страдание'), как считается, не имеет прямого соответствия в ведийской гимновой традиции и вообще является недостаточно ясным с этимологической точки зрения. Однако кое-какие соображения могут быть высказаны, в частности, учитывая такой вариант, как аркадск. ἄϝεθλα (Inscr. Graec. V, 2, 75), наиболее вероятной формой-источником которой нужно считать и.-е. **au̯ē-dhlo-*, отыменное образование от глагола **au̯(e)-*, **au̯ē(i)-*, **u̯ē-* 'веять', 'дуть' (*Pokorny* I. 81—84)[19]. Последний вариант **u̯ē-* обозначает не только деятельность ветра, но и значит 'утомляться', 'уставать', 'изнемогать', 'выдыхаться' и т. п. Ведийский рефлекс этого корня объединяет оба круга значений, ср. *vā́ti* 'дуть', 'веять' и 'выдыхаться', 'издыхать', 'дохну́ть-до́хнуть', 'утомляться', 'истощаться' и т. п. Во всяком случае некоторые употребления *vā́ti*, *vā́yati*, *-te* в «Ригведе» напоминают пиндаровские примеры с участием ἄεθλος и соответствующего отыменного глагола в значениях, связанных с тяжелым трудом, утомлением, изнеможением, ср.: «За один и тот же выезд, о вы, спешащие, ваша колесница проезжает через семь рек. | Не у с т а ю т (*ná vāyanti*) могучие запряженные богами (кони)» (RV VII, 67, 8; ср.: VIII, 43, 7: «не угасает» [*ná vāyati*] и т. п.)[20]. Но, видимо, может быть предложено и другое объяснение, особенно учитывая контексты ἵππος & ἄεθλος / ἄεθλον у Пиндара и некоторые ведийские факты, связанные с глаголом *vadh-* 'убивать', 'нарушать' и т. п. и его производными. Прежде всего речь идет о параллельных формах вед. *a-vadhrá-* и *a-vadhá-* 'неповрежденный', 'ненарушенный', 'невредимый' (видимо, в применении к коням — 'нехолощеный'). В RV I. 185. 3 говорится о «нерушимом даре Адитьи» (*a-vadhá-*), в VII. 82. 10 — о немеркнущем (*a-vadhrá-*) свете Адити (гимн, обращенный к Индре и Варуне). Кроме того в «Ригведе» засвидетельствовано имя сына Диводасы (любимца Индры) *Vadhryaśvá-* (*Vadhri-aśvá-*) и — вариант — *Vā́dhryaśva-* (*Vā́dhriaśva-*), букв. 'имеющий холощеных коней', как бы утративших свою мужскую силу, ср. RV VI, 61, 1; X, 69, 1, 4—5, 9—10. В свете формы *Vắdhri* и *a-vadhrá* возникает соблазн сопоставления вед. *a-vắdhr-* и др.-греч. ἄ-ϝεθλ-, которые могли бы продолжать и.-е. **n̥-vĕ̄-dhlo-/-dhro-*. Разумеется, в этом случае остаются существенные неясности, обсуждение которых могло бы поставить точку над i. Однако главная проблема в связи с ἄεθλος остается пока не решенной — исходный смысл этого слова.

Такие значения др.-греч. ἄεθλος / ἄεθλον, как 'тяжелый труд', 'мýка', 'мучение', 'страдание', приуроченные к теме состязания, победы в нем и награды, объясняют обращение к хорошо очерченному у Пиндара кругу слов с той же топикой, что и у ἄεθλος, — тяжелый труд, испытание, истощение-исчерпание, мучение, трата, воздаяние-компенсация, выкуп. Эти значения отсылают к чуть ли не главной теме эпиникиев — цене победы как воздаяния за труд (πόνος) и трату (δαπάνα) сил, сопутствующие всегда доблести (ἀρετή). Не случайно эти мотивы сочетаются друг с другом в единый блок, ср.: αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα ⟨...⟩ (Ol. 5, 15) «Трата и труд, | Вечные приспешники доблести ⟨...⟩» или εἰ δ' ἀρετᾳ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν, | ἀμφότερον δαπάναις τε καὶ πόνοις (Isthm. 1, 41—42) «Кто ревнует о доблести всем пылом своим, | Не жалея трудов и трат ⟨...⟩» и др. Ясно, что речь идет о некоем едином комплексе, где все части связаны друг с другом. О доблести ἀρετή уже говорилось выше. Возможная ведийская параллель к этому слову также уже приводилась. Для двух других слов — πόνος и δάπανα — древнеиндийские параллели, строго говоря, не указывались, хотя, видимо, вопрос о них должен быть поставлен. Речь идет о др.-инд. *pan-* 'удивляться', 'восхвалять' и т. п., определение более полного и надежно верифицируемого круга значений которого является как раз слабым местом, хотя этот глагол и его производные неоднократно встречаются уже в «Ригведе». Тем не менее можно думать, что вед. *pan-* восходит к и.-е. **pen-* (: **/s/pen-*) : **pon-* 'напрягать', 'натягивать'; 'плести', 'прясть', 'путать', 'спутывать' и, возможно, соотносится с др.-греч. πένομαι 'напрягаться', 'трудиться', 'беседовать', 'мучиться голодом' (ср. πείνη 'голод' [: πεινῆν 'голодать']; πενία 'бедность', 'нужда' и т. п.), которое очевидно связано с πόνος (см. *Chantraine* 881). Возможно, идея напряжения позволяет установить связь между πόνος как напряженным трудом-страданием и праслав. **-pęti*, ср. ст.-слав. **распѧти** : **распѧтиѥ** (τὸ σταυρῶσαι, τὸ σταυρωθῆναι) : **распонъ** 'крест' (как орудие казни), σταυρός (распятие как образ мучительной казни рас-тяжением, на-пряжением). Идея же плетения-путания в свою очередь могла бы объяснить значение «удивления» в вед. *pan-*: удивление нередко содержит в себе семантический компонент потери, лишения того, что ожидалось, эффект неожиданности, приводящий в замешательство, смущение, состояние запутанности-переплетённости (что-то типа англ. *perplex*). Вознесение же хвалы, славословие, обычно предполагают иератически усложненный стиль, то, что в старой церковнославянской и древнерусской традиции высокого стиля называлось «плетением (или извитием) словес». В этом направлении допустимо искать разгадку внутренней формы вед. *pan-* и, следовательно, его этимологии. Если это предположение окажется верным, то поэтическое «труждение» над словом, кодируемое вед. *pan-*, дало бы основание считать лакуну, образуемую

отсутствием продолжений и.-е. **pen-* : **pon-* в древнеиндийском, заполненной. Другой вариант заполнения лакуны предложен П. Тиме (Festschrift Risch, 158 ff), исходящем из таких значений *pan-*, как 'трудиться', 'биться над чем-либо', 'утомляться' (см. теперь — *T. Oberlies.* HS 105, 1992, p. 16—17, ср. *Mayrhofer.* EWAi. Lief. 12, S. 81), что делает напрашивающимся соотнесение с др.-греч. πόνος и, следовательно, связь вед. *pan-* с древнегреческим словом.

Но если попытка нахождения ведийских соответствий др.-инд. πόνος при всей вероятности не выходит всё-таки за пределы предварительных намёток, то второе слово для обозначения тяжелого труда, утомления, обессиленности, мучения, страдания κάματος (: κάμνω), употребляющееся не раз и Пиндаром, имеет несомненное и при этом практически точное соответствие в ведийском, с надежностью отсылающее к и.-е. **k'ₑmə-*, см. *Pokorny* I, 557, ср. также **k'emə-to-*. Речь идет прежде всего о глаголе вед. *śam-* 'трудиться', 'уставать', 'утомляться'; 'истощаться', 'опустошаться', 'угасать', который входит в контекст состязаний — коней, колесницы, победы Индры. Употребительность глагола *śam-* и производных от него *śamay-*, *śámī* 'труд', 'работа', в частности, 'ритуальная треба', *śáma-* 'трудящийся', 'напряженно работающий', *śamitár-* 'жрец' (при жертвоприношении), 'приготовитель сомы' весьма велика (около сотни *śam*-слов). Сопоставление др.-греч. κάμνω и κάματος соответственно с вед. *śam-* (глагол) и *śámat-* (причастие), а также *śám-* (существительное) полностью подтверждает генетическую общность сравниваемых слов и соответствующую реконструкцию индоевропейского источника их.

Возможно, что эта реконструкция станет тем более значимой, если ввести ее в более широкий контекст, о котором можно судить, во-первых, по высокой степени синонимичности κάματος и πόνος, соответственно — κάμνω и πονέω (πένομαι) и, во-вторых, по отмеченному ранее органическому соединению в κάματος двух идей — тяжелого труда и сопутствующей ему т р а т ы-истощения. На этих основаниях параллельно сочетанию πόνος & δαπάνα, неоднократно отмеченному в гимнах Пиндара, мыслимо восстановление и сочетание κάματος & δαπάνα, также свидетельствующего о внутренней глубинной связи труда-страдания и траты сил, неотделимой от такого труда. Индоевропейский контекст δαπάνα хорошо известен. Уместно обратить внимание на связь и.-е. **dāp-*, **dəp-*, **dəp-no-*(*-ni-*) с исходным глагольным корнем **dā-* : **də-* и **dāi-* : **dəi-* : **dī̆-* 'членить', 'делить', 'разрывать' (ср. **dā-mo-s* : др.-греч. δῆμος). В этом случае элемент *-p-* оказывается расширителем корня. В этой перспективе, видимо, приходится по-новому интерпретировать и др.-инд. *dāpayati* 'раздавать', 'разделять', 'распределять', понимаемое обычно как *-p*-каузатив. Разумеется, в определенную эпоху в языковом сознании эта

форма так и понималась, что, однако, не означает, что именно такой она и была по происхождению. Но индоевропейские факты (в частности, и тесно некогда между собой связанных языков — древнегреческого, армянского, древнеиндийского) побуждают пересмотреть традиционную интерпретацию *dāpayati* (впрочем, в связи с др.-греч. δάπτω уже было высказано следующее соображение: «Le skr. *dāpayati* 'partager', dont le *p* entre dans un système grammatical sanskrit, pourrait être apparenté». *Chantraine* 252) и предложить к рассмотрению формально точное соответствие др.-греч. δαπάνα в виде др.-инд. *dāpana-*, трактуемого как принуждение к от-даче, раз-даче, рас-плате, иначе говоря, к той же т р а т е, тому же р а с х о д у, которые как раз и обозначаются др.-греч. δαπάνα, -η. Поэтому наряду с реконструкцией и.-е. **pen-* : **pon-* & **dā(*də-)p-an-* можно с известными основаниями думать и о реконструкции другого двусоставного сочетания из того же семантического круга, а именно — и.-е. **k'em(ə)-* (или даже **k'ₔmə-to-*) & **dā(*də-)p-an-*.

Этими примерами, однако, не исчерпываются возможности реконструкции с темой труда и траты, увиденной в призме пиндаровской «агонистической» идеологии, как она отразилась в его гимнах. Речь идет о др.-греч. λύτρον 'выкуп', 'возмещение', 'воздаяние', 'компенсация', 'искупление', образованное с помощью «инструментального» суффикса -τρ- (и.-е. **-tr-*) от глагола λύω с множеством значений, из которых здесь стóит указать те, что существенны в связи с обсуждаемой темой, — 'от-вязывать', 'раз-вязывать', 'от-прягать', 'рас-прягать'; 'освобождать', 'от-пускать', 'избавлять'; 'ослаблять'; 'разрушать', 'нарушать'; 'ломать', 'разбивать'; 'разъединять', 'разрывать', 'расторгать'; 'утолять'; 'прекращать', 'оканчивать', 'отменять'; 'возмещать', 'искуплять', 'компенсировать', 'выплачивать' и т. д. Глагол λύω, как и λύτρον, восходит к и.-е. **leu-* : **lou-* : **lū*, также и **leu̯ə-*, отраженным в разных индоевропейских языках с идеей выкупа-возмещения (ср. алб. *laj* 'возвращать долг', 'возмещать вину', гот. *lun* 'денежный выкуп', *us-luneins* 'освобождение' и т. п.) или отрезания, отделения (ср. тох. А *lo*, В *lau*, русск. *лава*, букв. — 'отрезанная' [о способе изготовления доски] и др.). Но в связи с λύτρον исключительное значение приобретает др.-инд. *lavítra-* 'серп' (инструмент для резания, жатвы) с тем же «инструментальным» суффиксом и восходящее к и.-е. **lou̯ə-tr-* (: λυ-τρ-). Это греко-индийское соответствие позволяет говорить о возможности реконструкции, во-первых, и.-е. диал. **l(o)u̯(ə)-tr-* и, во-вторых, сочетания **k'em(ə)-* или даже **k'ₔmə-to-* & **l(o)u̯(ə)-tr-*, реально, «текстово» подтверждаемого пиндаровским λύτρον ⟨...⟩ καμάτων (Isthm. 8, 1: о мзде-возмещении за труд). Ср. также лат. *solūtor* 'плательщик', букв. — 'развязыватель' (долга), правда, пóзднее, или *lavātrīna* 'баня', 'сточный желоб' (Varro), ранее *lātrīna* : *lavo* 'мыть', 'смывать', 'счищать'; 'освобождаться' и т. д. (мытье как удаление грязи, освобождение от нее, ср. и.-е. **leu-* :

**leu̯ə-* : **lū̆-* : **lu-to-* 'грязь', 'грязнить' : др.-греч. λῦμα, λύθρον и др.), восходящее к и.-е. **lou-* : **lou̯ə-* : **lou̯ə-tr-o-* 'мыть', 'стирать'.

Наконец, на основании пиндаровского сочетания λύτρον συμφορᾶς (Ol. 7, 77) 'выкуп беды', 'компенсация за несчастье' и при учете др.-инд. *lavitra-* 'выделение' (собств. — выделитель) некоей доли, части, составляющей мздувыкуп, и вед. *sambháraṇa-*, букв. — 'собранное' (в кучу), 'собирание' с той же идеей и внутренней формой, что и др.-греч. συμφορά (: συμ-φέρω 'собирать, сносить в одно место'), можно ставить вопрос и о реконструкции сочетания, обозначающего возмещение-выкуп путем наделения дарами в компенсацию некоего дефицита (ср., например: *ā́ no b h a r a sambháraṇaṃ vásūnām*. RV, VII, 25, 2 «Принеси нам массу (кучу, собрание) благ» (ср. также IV, 17, 11). На индоевропейском диалектном уровне эта реконструкция могла бы выглядеть как **l(o)u̯(ə)-tr- & *sm̥-/*som-bher-*, что, впрочем, допустимо трактовать и иначе, чем приведенное ранее словосочетание у Пиндара, а именно как полноту-целостность благ, собственно и составляющую выкуп, приравненную к нему, но по сути дела превышающую дефицит (выкуп с избытком), как плату за благо и цену благой части, счастья (праслав. **sъ-čęstьje*), полноты жизни.

Из круга слов, связанных с темой состязания (кроме до сих пор указанного) и генетически общих в «Ригведе» и у Пиндара, можно указать еще несколько. В состязании (ἀγών : *aj-*) участвуют соперники, из которых обозначается именем собственным лишь один, тот, кто станет или стал победителем, и это правило, отнюдь не тривиальное, относится к обеим традициям. Поскольку речь идет о конских скачках у Пиндара и о колеснице, запряженной конями, на которой мчится на битву Индра в «Ригведе», в этих состязаниях участвуют и к о н и (ἵππος, микен. *i-qo* : вед. *áśva-*); они — б ы с т р ы е (гомер. ὠκέες ἵπποι, ср. ὠκύς, ὠκεῖα, ὠκέα [у Пиндара быстрыми оказываются орел — αἰετός и мысли — φρένες] — вед. *āśúm áśvam*. I, 117, 9; VII, 71, 5; X, 107, 10 и др.; *āśváśva*, *āśú-aśva-* 'быстрый конь'; ср. еще *āśvàsvā*. V, 58, 1; *āśvàsvatamāḥ*. V, 41, 4 и др.[21], что позволяет реконструировать и общий источник в виде и.-е. **ōk'us & ek'u̯os*. Кони увлекают вперед к о л е с н и ц у, чье обозначение, как показано в другом месте, в обеих языковых традициях, видимо, восходит к и.-е. **ar-/*r̥-* (см. выше), и *rátha-* в таком случае могло бы трактоваться как *r-átha-* (: **ar-atha-*)[22]. И колесница (**ar-m-* : **ar-ath-*) оказывается быстрой, как и кони, хотя быстрота в этом случае обозначается поразному (ср. вед.: *ráthaṃ* ⟨…⟩ *āśúm*. IV, 43, 2; *ráthebhir āśúbhiḥ*. IX, 15, 1 и др., но у Пиндара: ἐπὶ ταχυτάτων ⟨…⟩ ἁρμάτων. Ol. I, 77 и др.). Коней и колесницу соединяет у п р я ж к а: коней запрягают в колесницу, но и самое колесницу запрягают, и термины упряжки оказываются родственными в обоих языках

(ср. уже у Гомера при глаголе ζευγνῦμι прямые или косвенные объекты ἵππους ὑφ ἅρμασι или ὑφ' ἅρματα; знает сочетание ἅρμα с этим глаголом и Пиндар, при том, что запрягаться могут не только кони, но и мулы; ср. вед. *yád yuñjā́the vŕ̥ṣaṇam aśvina ráthaṃ* ⟨...⟩ [RV I, 157, 2] «Когда вы запрягаете, о Ашвины [от *áśva-* 'конь'], мужественную колесницу ⟨...⟩», ср. I, 46, 7; 134, 3; 164, 2; II, 34, 8 и т. п.). В качестве общего источника этих фразеологизмов можно реконструировать и.-е. **ieu̯-g- & *ek'u̯os* и **ieu̯-g- & *ar-m-, ar-ath-*. Обеим текстовым традициям, здесь сопоставляемым, известна и четверная упряжка («квадрига»), ср. τεθρίππων (Pyth. I, 59), τετραορίας (Pyth. II, 4) и т. п. при ἅρματι τεθρίππῳ (Isthm. I, 14) и т. п., но и вед. *rátho* ⟨...⟩ *cáturyugas* (RV II, 18, 1, ср. 4) и др. Таким образом, правдоподобна реконструкция и.-е. **ieu̯-g-* (Vb.) & **k^u̯etu̯er-* (**k^u̯ₑtur-*) & **ek'u̯os* (**ar-m-*, **ar-ath-*), о запрягании четверки коней в колесницу. В этом же контексте естественно возникает и мотив колеса (или кругового движения), ср. др.-греч. κύκλος при вед. *cakrá-*, восходящих к и.-е. **k^u̯ek^u̯lo-*, **k^u̯ok^u̯lo-*, причем и колесо может быть тоже быстрым. Даже опуская рад других понятий и слов из «состязательного» словаря двух сопоставляемых традиций, приходится констатировать высокий уровень конгруэнтности соответствующего текста и реальность реконструкции довольно «тесного» фрагмента индоевропейского источника. — Здесь не придется говорить подробнее о том, что в обеих традициях на колеснице стоит колесничий (и стояние обозначается общим для большинства индоевропейских языков глаголом) и что он правит конями, погоняя их, чтобы как можно быстрее достигнуть финишной меты в соперничествесоревновании с другими. Это последнее действие обозначается в ведийской традиции глаголом *spardh-/spr̥dh-/spūrdh-* (: *spr̥dhā́* 'соперничество', 'состязание-соревнование'), ср.: *índraś ca viṣṇo yád ápaspr̥dhethāṃ tredhā́ sahásraṃ ví tád airayethām* (VI, 69, 8) «О Индра и Вишну, когда вы соперничали друг с другом, вы разделили между собой на три части тысячу (коров)» и др., с одной стороны, и, с другой — др.-греч. σπυρθίζω 'прыгать' (об экспрессивно подчеркнутых движениях, ср. σπαίρω 'метаться', 'дергаться', 'трепетать'), которое, однако, у Пиндара отсутствует (ср. также гот. *spaurds*, др.-в.-нем. *spurt*, авест. *spər^əd-* 'рвение' и т. п.). Тем не менее, кажется, можно говорить об общем источнике этих глаголов, обозначавших, видимо, резкое увеличение усилий (скорости), спурт, — об и.-е. **sper-/*spor- & *dh(ē)-*, применительно к приложению («постановке») силы-усилия[23].

Это решающее усилие в «верный момент» (καιρός, *r̥tú-*) в сочетании с умением приносят победу в состязании. И в состязательных гимнах Пиндара и в гимнах «Ригведы», связанных прежде всего с Индрой, о победе говорится много и подробно. Больше говорится только о победителе, поскольку победа — его, и он ее переживает жизненно, «вкушает медвяное

блаженство (μελιτόεσσαν εὐδίαν) выигранной борьбы, — день дню передает его счастье (ἐσλόν), а это — высшее (ὕπατον), что есть у мужей» (Ol, 1. 97—100). Приводить многочисленные примеры употребления слова νίκα у Пиндара не имеет смысла, но, помня, что это слово — в высшей степени отмеченный знак и что несмотря на это этимология его, т. е. семантическая мотивировка слова неизвестна («Inconnue. Voir Frisk s. u. et Pokorny 764 qui fait entrer dans la même famille νῖκη et νεῖκος, ce qui n'est vraisemblable ni pour la forme ni pour le sens» — *Chantraine* 755), представляется существенным предложить объяснение этого слова с этимологической точки зрения.

Нужно напомнить, что в «Ригведе» понятие победы кодируется двумя словами *vi-jayá-* и *jíti* (от *ji-* 'побеждать'), отличными от обозначения победы у Пиндара и вообще в древнегреческом, и что, если в «Ригведе» победа принадлежит богу, прежде всего Индре, то у Пиндара — герою-человеку. Сто́ит отметить и то, что, когда понятие победы в Древней Греции было сублимировано до персонифицированного и демифицированного образа богини победы — Νίκη, то Нике-победой оказался персонаж с отчетливо выраженными хтоническими связями: Нике — дочь океаниды по имени Стикс-Στύξ, собств. — 'ненавистная', соименницы реки в царстве мертвых, и Палланта, сына титана Крия, ср. *Hesiod.* Theog. 383 сл. Это обстоятельство позволяет думать, что и само понятие победы было, видимо, как-то связано с идеей низа, нижнего мира, которая, возможно, и мотивировала семантику νίκη. Обращает также на себя внимание и то, что глагол со значением «побеждать» является отыменным и, следовательно, вторичным — νικάω (в отличие от ведийской ситуации: *ji-* 'побеждать' → *vi-jayá-*, *jíti-*), к тому же с нулевой, хотя и продленной ступенью гласного. С точки зрения семантической типологии важно отметить, что вед. *ji-* 'побеждать' судя по всему восходит к и.-е. *$g^{u}ei$-*, корню, используемому для обозначения жизни, возрастающей жизненной силы, и оказывается родственным др.-греч. βία 'жизненная сила', 'жизнь', 'сила', 'мощь'; 'насилие', 'принуждение' (и.-е. *$g^{u}i̯ye\partial_2$-*), βίος 'жизнь' (: βιάω 'применять насилие', 'наступать', откуда недалеко и до нанесения поражения). Эти замечания позволяют думать, что мотивировка глагола «победы» *ji-* предполагает мотив превосходства, одержания верха над противником.

Вообще говоря, глагол «побеждать» принадлежит к числу двуместных предикатов и, чтобы снять неопределенность, необходимо знать, кто выступает субъектом при этом глаголе, а кто объектом. То, что для одного победа, для другого поражение: в споре, борьбе, состязании победа и поражение неотделимы друг от друга [24] до тех пор, пока неизвестно, чей верх и кто внизу. Победа возникает из соперничества, состязания, спора или ссоры,

схватки, борьбы как удачный выход из ситуации противостояния, как результат одоления противника, когда он оказывается внизу, поверженным ниц. В этом контексте привлекает слово того же корня, что и νίκη, но более информативное, чем оно. Речь идет о др.-греч. νεῖκος (с вокализом *e*), обозначающем именно брань, спор, ссору; схватку, бой, битву и т. п. (ср. νεικέω, -είω 'ссориться', 'браниться' и т. п.)[25], которые могут привести к поражению, так сказать, «унижению» противника и, следовательно, к победе того, кто «унизил» другого. Локус и способ выяснения, кто победил, а кто потерпел поражение, — как раз в этих спорах, ссорах, схватках, поединках. Не удивительна полисемантичность слов для победы и для поражения. Достаточно заглянуть в старые русские тексты, чтобы увидеть, что *побѣда* определяется не только как победа, одоление кого-либо и соответственно награда, но и как поражение (ср. *Мамаи ж⟨е⟩, видѣв побѣду свою, и нача призывать б҃ги своя ⟨...⟩ и не быс⟨ть⟩ ему помощи от них ничтож⟨е⟩*), также и война, и беда, и соблазн, искушение (Сл. РЯ XI—XVII вв., 15, 1989, 120), и примеров такого рода довольно много. В данном случае важно не только то, что в словаре *победа* определяется и как 'победа' и как 'беда', что и свидетельствует об амбивалентности и энантиосемичности, но и то, что результат конфликта для одного — одоление беды, а для другого — сама беда.

В этом контексте, легко расширяемом, стóит обратить внимание на сферу «глубинно-нижнего» и отсылающего к теме и образам смерти в словах, видимо, генетически связнанных с νίκη (Нике, о хтоническом слое в образе которой уже говорилось, не только увенчивает победителя, но и умерщвляет побежденного, делая его обитателем Аида). Эта тема низа и смерти обнаруживает себя и в продолжениях и.-е. **nei-* : **ni-*, засвидетельствованных в древнегреческом. Ср. νειό-θεν 'с самого дна', 'из глубины', νειό-θι 'до глубины', νειόθι 'в глубине', νείατος 'самый нижний', νήϊστα· ἔσχατα, κατώτατα. *Hesych*[26]. В связи с упомянутым νειός как образом «нижней» земли (ср. Гомер. νειοῖο βαθείης. Il. X, 563; ср. XVIII, 541), восходящим, видимо, к *νειϝός, нужно напомнить о генетически единых с ним словах типа русск. нúва (праслав. **n'iva*), др.-англ. *neowol*, *nēol*, *nihol* 'наклонный', 'склонившийся' (< **niwol*) и, конечно, диагностически очень важных балтийских глаголах — лит. *neĩvoti* 'мучить', 'долить', *neivyti* (LKŽ VIII, 630), лтш. *niẽvât* 'уничтожать'; 'уничижать', 'презирать' (ср. нем. 'niederdrücken' как перевод этого слова): *niẽva*, *nievs* (ME II, 751—752) при лит. *nievà*, *naivà*, о болезни (LKŽ VIII, 513, 630), с одной стороны, и лит. *nỹkti* 'приходить в упадок', 'хиреть', 'чахнуть', 'исчезать', 'пропадать', *-nìkti* в *su-nìkti* 'налечь', 'набрасываться', 'накидываться', 'нападать', *įnìkti*, *už-nìkti* 'горячо набрасываться', 'ревностно приниматься' и т. п.; лтш. *niktiês*, *nĩkt* 'чахнуть', 'хиреть', 'преходить'; лит. *niẽkinti* 'подвергать поруганию (унижению)', 'презирать', 'пренебрегать',

'осквернять', *niekti* и др., *naikìnti* 'уничтожать', 'истреблять'; 'опустошать', 'разорять'; 'упразднять', *neikti*, то же; лтш. *niẽkuôt* 'уничтожать', *nĩkt* 'чахнуть', 'преходить', *nĩcinât* 'мучить', 'разрушать'; прусск. *neikaut* 'wandeln' и т. п., с другой стороны.

Эти расширения исходного и.-е. **nei-* : **ni-* с помощью элемента *-k-* охватывают и славянские языки, ср. праслав. **nicь*, **nicati*, **ničati*/**ničiti*, **niknǫti* (ЭССЯ 25, 1999, s. vv.). В частности, характерны и русские примеры с корнем *ник-/нич-*, в которых сосуществуют два круга как бы противоположных значений: с одной стороны, 'склоняться к земле', 'наклоняться', 'поникать', 'лежать лицом ниц, ничком', а с другой, — 'возникать', 'произрастать', 'тянуться вверх', ср. *никнути*, *ницати*, *ничати* и др. (Сл. РЯ XI—XVII вв. 11, 1986, 378, 385—386); диал. *ни́кать* 'нырять'; *ни́читься*, *ни́цый* 'низкий', 'низкорослый' (СРНГ 21, 1986, 230—231, 243, 248 и др.); особенно интересно слово *ни́ка*, формально точно соответствующее др.-греч. νίκη, νίκα у Пиндара (Гесиод и Пиндар в своих текстах как раз и отразили процесс ее персонификации) и обозначающее одну из сторон игральной бабки, ее лежачее положение отмеченной стороной вниз, изнанку, оборотную сторону (ср.: *Когда конаются [решают, кому быть первым] и бросают бабки, если выпадет ника, это означает, что придется быть в очереди последним* или *Его бабка лежит никою, а моя жохом.* — СРНГ 21, 1986, 230; следовательно, *ника* означает уступку первенства, своего рода поражение, хотя и не окончательное). — В связи с лтш. *nîca*, *nĩcin*, *nĩcĩba*, *nĩcîgs*, *nicîgams*, соотносимыми с праслав. **nicь* и под., особого внимания заслуживает лтш. *nĩka* 'порча', 'гибель' (ср. *nĩktin*), см. ME II, 745—757, формально полностью совпадающее и с др.-греч. νίκη, и с русск. *ни́ка* и вполне объясняемое семантически в свете сказанного о двуедином смысловом комплексе «победа-поражение».

В этом контексте балтийских и славянских фактов, реализующих **neik-*/**nik-* и существенным образом объясняющих особенности семантического развития у слов этого корня, обнаруживается преимущественная близость и наибольшая объяснительная сила и доказательность именно балто-славянского материала к др.-греч. νίκη. Предлагаемая реконструкция б.-слав. **nĩka* (*Trautmann* BSW, 198—199), очевидно, могла бы быть дополнена и др.-греч. νίκη[27], но также, видимо, и вед. *nīcá-* 'находящийся внизу', 'нижний', ср. еще *nīcī́na-* 'направленный вниз', 'погруженный вниз', *nīcā́-vayas* 'чья сила внизу', *nīcī́na-bara-* 'чье отверстие для слива находится внизу' (: *nýac*, *níac*, от *ni-* & *ac-*), где, как правило, «разыгрывается» идея противопоставления верха и низа приблизительно по той же схеме, о которой говорилось в связи с победой и поражением[28], хотя, конечно, наличие *nyac-*, *nyañc-* дает основания и для несколько иной интерпретации *nīcá-*.

Победа и победитель сразу по завершении состязаний становятся в центр внимания и отмечаются особым ритуалом. В разных традициях он имеет свою специфику, но общее в них — увенчание как признание победы и победителя в рамках ритуала (при том, что венок вовсе не единственная форма такого признания, и она носит скорее символический характер; во всяком случае символическое в этом случае превышает материальную ценность предмета-символа); награждение и славословие-восхваление.

Признание факта победы и имярека как победителя было хорошо известно обеим сопоставляемым традициям, хотя роль венка-увенчания была в них различной. В ведийских гимнах венок (*sraj-* : *sraj-* 'плести', 'обвивать') упоминается лишь четырехкратно: IV, 38, 6 (кстати, в гимне к обожествленному скаковому коню Дадхикра: «И еще, стремясь бежать первым [*prathamáḥ*], он бросается [к коровам] вместе с рядами колесниц [*śréṇibhī ráthānam*], получая [в награду] венок [*srájaṃ*] 〈...〉»); V, 53, 4; VIII, 47, 15; 56, 3 = X, 1025, 3. В гимнах же Пиндара венок и увенчание упоминается многократно, и название венка (στέφανος) — иное, чем в ведийской традиции. Оно связано с идеей окружности как формы фиксирования, укрепления, опоры и восходит к и.-е. **stebh-* (: **stobh-* : **stembh-*) 'устанавливать опору', 'укреплять', 'подпирать' и т. п. (ср. ἀστεμφής 'непоколебимый', 'неподвижный'). В ведийском глагол *stabh-/stambh-* рано специализировался для обозначения одного из основных космологических деяний — стать опорой, закреплять, удерживать. Объектами при этом глаголе выступают небо, земля, оба мира, вóды. В этом высоком (хотя и не космологическом) ряду — место и венку[29]. Собственно, само обозначение венка в древнегреческом мотивируется одним из вариантов «тетического», с творением мира и всего, что в нем есть, глагола στέφω, в котором, кажется, почти уже не осталось смыслов, связанных с творением, но выработались относительно новые — «окружать», «обвивать», «окутывать», не говоря уж об увенчивании венком. Можно допустить, что некогда существовала figura etymologica типа *στέφω & *στέφανον, в конечном счете продолжающая и.-е. **stebh-* (Vb.) & **stebh-an-om* (Acc. sg.), которая обозначала, может быть, и увенчание венком, но — в более общем смысле — фиксацию-укрепление некоей опорной конструкции. В этом случае применение соответствующей конструкции к обозначению ритуального акта увенчания, представляя собою специализацию исходного смысла, интересно тем, что оно позволяет вскрыть внутреннюю форму обозначения венка и роль этого акта увенчания в древнегреческой традиции, во-первых, и, во-вторых, позволяет найти практически точное соответствие др.-греч. στέφανος в виде др.-инд. *stambhana-* с его идеей твердой фиксации, укрепления, застывания-одеревенения. Более того, в санскрите пучок (связка) травы передается словом *stambha-* (вар. — *stamba-*), что предполагает, скорее всего, возможность сход-

ной с указанной figura etymologica **stambh-* (Vb.) & **stambha-*, что-то типа англ. *tuft* (Vb.) & *tuft* 'пучок травы, перьев', 'хохолок', 'розетка' (*ботан.*). А это свидетельствует, что и в древнеиндийском (но не в «Ригведе»!) было слово, несомненно родственное др.-греч. στέφανος и довольно близкое ему по смыслу.

Более обычное слово для обозначения награды, приза за победу в состязании в гимнах-эпиникиях Пиндара — ἄεθλον, при том, что само состязание — ἄεθλος. Выше говорилось о ведийских параллелях к последнему слову и об одном из вариантов объяснения награды как возмещения за полное истощение сил в состязании, исчерпанность их, при котором возникает возможность сопоставления ἄεθλον с вед. *vāyati*, *-te*. Более надежно, однако, кодирование акта распределения наград, их установления-размещения, раскладывания: к сочетанию глагола δια-τίθημι (но также и δια-δίδωμι, δια-νέμω и др.) с ἄεθλιον ср. вед. *vy* (*ū́*) *dhāḥ* (RV IV, 6, 11) «ты же распредели награду» и др.: генетически общий корень сочетается с разными префиксами, обладающими одним и тем же значением.

Высшей же, так сказать, трансфизической формой награды победителя — в частности, имярека пиндаровских эпиникиев и Индры в ведийских гимнах — является слава (κλέος < *κλεϝος и *śravas*, из и.-е. **k'leu̯-os*). Сразу же нужно сказать, что более архаичная форма ведийской концепции славы предполагает сравнение прежде всего с гомеровской фразеологией славы. Пиндар, разумеется, тоже упоминает κλέος и другие слова с тем же корнем. Но эти упоминания (в отличие и от Гомера, и от «Ригведы») нечасты и существенно потеснены. И тем не менее в обеих традициях отчетливо проступают общие или близкие (по меньшей мере по смыслу) фрагменты некогда единого текста «славы». О фразеологии, где понятие славы образует смысловой центр, писалось много. Поэтому здесь будут отмечены лишь некоторые переклички.

Из сочетаний типа Adj. & «слава» ср.:

нерушимая & слава: (гомер.) κλέος ἄφθιτον — вед. *śrávas ákṣitam* (откуда — и.-е. **k'leu̯-os* & **n̥-dbʰi-to-m* [бругмановское **gʷhd̄*]);

нестареющая & слава: κλέος ἀγήρατον (ср. κῦδος ἀγήραον) — *śrávas ajáram* (откуда — и.-е. **k'leu̯-os* & **n̥-g'er-om* [**n̥-g'ērə-to-m*]);

большая (великая, широкая, просторная) & слава: μέγα κῦδος (ср. Nom. propr. Εὐρυκλῆς, откуда — *εὐρύ & *κῦδος/*κλέος и т. п.) — *máhi śrávas* (*urugāyám śrávas*, ср. **urù* & **śrávas*, реализующееся, в частности, в пураническом *uruśrávas*), откуда — и.-е. **meg'(h)-*, **u̯eru-* & **kleu̯-os*;

бессмертная слава: *ἄμβροτος & *κλέος (ср. у Пиндара — ἀμβρόσιος & ἔπεα; ἄμβροτος и др.) — *amŕ̥ta* & *śrávas*, *nāman* и т. п. [ср. *amr̥tatvá* ⟨...⟩ *uttamé* ⟨...⟩ *śrávase*, откуда — реконструкция **amŕ̥ta* & **śrávas*, дающая основание для постулирования и.-е. **n̥-mr̥-t-om* & **k'leu̯-os*];

беспредельная (бесконечная) слава: *ἄπειρα & *δόξα (реконструируется по ἀπείρονα δόξαν. Pyth. 2, 64), *ἄπειρον & *κλέος (ср. гомер. ἀπείρων, аттич. πέρας, ἀπείρονα· πέρας μὴ ἔχοντα. Hesych.) — **apari* (*a-pari*) & *śrávas* или **an-antám* & **śrávas* 'бесконечная слава' (гипотетическая реконструкция — и.-е. **n̥-per-i̯-om* & **k'leu̯-os*).

Из сочетаний типа Vb. & «слава» ср.:

ставить/класть (приобретать, стяжать, добывать) & слава: ср. геродотовское κλέος καταθέσθαι или κατα-τίθημι & χάριν у Пиндара — *dhatte* ⟨...⟩ *śrávah* (RV I, 40, 4, ср. также I, 73, 7; 91, 18 и др.), откуда — и.-е. **k'leu̯-os* & *dhē-* (**dheH-*), ср. праслав. Nom. propr. **Sъ-dě-slavъ*, **Slavǫ* & *dě(ja)ti*;

находить (видеть × обретать) & слава: κλέος & εὑρίσκω (med.), κλέος & εὑρέσθαι, κλέος & ἑλέσθαι (все у Пиндара), ср. также δόξαν εὑρεῖν (Pyth. 2, 64) — *śrávo vividé* (реконструируются диалектные варианты и.-е. **k'leu̯-os* & **u̯er-* и **k'leu̯-os* & **u̯i(n)d-* < **u̯eid-* : **u̯oid-* : **u̯id-* 'видеть-ведать', 'замечать', 'находить');

искать (добиваться, стремиться) & слава: реконструируются два диалектных варианта — и.-е. **k'leu̯-os* & **diā-to-m* (с ориентацией на ζητέω) и **k'leu̯-os* & **is-sk'ō* (с ориентацией на вед. *śráva ichámānāḥ*. RV I, 110, 5 «ищущие славы», ср. I, 126, 1; VI, 58, 3; X, 102, 4 и др.).

дать (дарить) & слава: κλέος & δίδωμι — **dā-* & *śrávas* (с существенными, однако, неясностями);

носить (поддерживать), брать & слава: φέρει δόξαν — *śrávo* ⟨...⟩ *bibharti* [откуда — и.-е. **k'leu̯-os* & **bher-* (ср. /*за*/*брать всю славу себе* в связи с *возноситься славой*)] и т. п.

Слава в древнегреческой и ведийской традициях (в гимнах и в эпосе) в идеале представляется как вечная, неуничтожимая и неподлежащая забвению и тем самым дарующая бессмертие (ср. выше о бессмертной славе — и.-е. **n̥-mr̥tom* & **k'leu̯os*) и выступает как знак высшей степени отмеченности. Конкретно слава выражается в славословии, своего рода здравице, сила которой не имеет предела и которая сама образует ритуальное действо, входящее в более емкий ритуал. Сказанное дает основание высказать соображение, что первоначальным, исходным локусом, где слава получала реальное («слышимое» и «слушаемое») воплощение, был гимн, который — терминологически — и был «славой», имеющей место hic et nunc и обладающей особенно актуальным воздействием и соответствующим восприятием-переживанием. Эпическая «слава» — не более чем вторичное перенесение ее в новый локус, где она оказывается очень информативной, но эмоционально ослабленной, уже ставшей клише. Поэтому именно в гимне, в песни, в лирически напряженном славословии слава живет особенно полнокровной и интенсивной

жизнью, когда она не просто выражается в этом жанре, но абсолютно сливается с ним и без него немыслима — пересказ же феномена славы — не более чем бледная копия «внешнего» славы.

Не случайно, что топика «состязательных» гимнов в обеих рассматриваемых здесь традициях должна включать и объекты мета-уровня, «слова́ о словах», коими и являются песнь, гимн, слово. Все они «разыгрывают» содержание, смысл «состязания» и тем самым связаны с «состязательным», но они, во-первых, и сами элемент «состязания» поэтического, когда лучший, герой-победитель должен быть воспет, прославлен лучшим, поэтом-победителем, и, во-вторых, они имеют самодовлеющую ценность и тем самым их значение не ограничивается связью с тем, что они описывают. И — в-третьих: в густом контексте сходств, соответствий и перекличек в «состязательных» гимнах обеих традиций особенно важным диагностически представляется тот факт, что эти схождения распространяются и на жанрообразующие понятия.

Пиндар чаще всего прибегает к двум «техническим» жанрообразующим терминам — ὕμνος и ἀοιδή[30], причем повторяются они многократно. Каждый из них имеет свое соответствие в ведийской гимновой традиции, которая, однако, обладает существенно более широким кругом обозначений «песни», чем, в частности, объясняются и случаи сдвигов в семантике сопоставляемых терминов. Так, др.-греч. ἀοιδή, ἀοιδά, ᾠδη : ἀείδω имеет надежные соответствия в ведийском (как, впрочем, и в целом ряде других индоевропейских языков), ср. *vadamāna-* 'говорение' (в частности, и торжественное прославление-чествование), от *vad-* 'говорить', 'рассказывать', 'звучать'. Мотив звучания, озвучивания, музыкальности существен для слов этого корня, ср. *vádana-* 'разговаривание', 'разговор', но и 'звучать', *vāditra-* 'музыкальный инструмент', 'музыка', наконец, *vadmán-* 'певец' (ср. RV VI, 4, 4; 13, 6 и др.). Интенсив от глагола *vad-* вед. *vadāvad-* обозначает громкое звучание, ср. также инфигированный глагол *vand-* 'хвалить', 'славить', *vandana-* 'прославление' и т. п. Само же ἀοιδή/ἀοιδά образовано от «первообразного» глагола ἀείδω (аттич. ᾄδω) 'петь', 'воспевать', 'славить песнями'; то же, естественно, относится и к ἀοιδός 'певец', ср. ἀηδών 'соловей' (< *ἀϝηδών, ср. ἀβηδόνα· ἀηδόνα. Hesych.; там же — γοδᾶν [т. е. ϝοδᾶν]· κλαίειν; γοδόν [т. е. *ϝοδόν]· γόητα и др.), см. *Pokorny* I, 77; *Chantraine* 22. Сопоставляемые слова в обеих традициях делают акцент на звонкости-громкости[31], далекой слышимости (не говоря уж о «не-нейтральности» в оценочном плане: возвышенная речь, торжественная песнь, поэтическое славословие, с одной стороны, и брань, проклятие, клевета, с другой). А у «звонкого» слова, у самого́ «звона» два участника, два субъекта: один — активный, тот, кто звонко говорит, вещает, поет, другой пассивный, тот, кто слышит, акустически воспринимает это «звонкое» слово.

Др.-греч. κλέω, κλείω ‘восхвалять’, ‘славить’ образует предикат активного участника такой коммуникации, др.-греч. κλύω ‘слышать’, ‘слушать’, ‘воспринимать через слух’ — предикат пассивного участника. Возможно, что различие полной ступени корневого гласного в первом случае и нулевой его ступени во втором (ср. в реконструкции и.-е. *k'leu̯- : *k'lu-) неслучайно, что *о н г о в о р и т, а м н е с л ы ш н о.* И прежде чем говорить таким «отмеченным» образом (чему придается особое значение), субъект говорения призывает того или тех, к кому речь обращена, настроиться на восприятие речи — Я г о в о р ю, а т ы с л у ш а й[32], в древнегреческом языковом коде κλέω (ἐγώ) — κλῦθι (σύ)! — из и.-е. *k'leu̯ō — *k'lu-dhi-, ср. вед. *śrudhī́ hávam* (RV I, 2, 1) «услышь зов!» (также — I, 25, 19; 45, 3; 142, 13 и т. п.); *śrudhī gíraḥ* (I, 26, 5) «услышь песни!» (ср. I, 45, 5); *mánma śrudhi* (I, 131, 6) «услышь молитву!»; *śrudhí bráhma* (VI, 17, 3) «услышь молитвенную формулу!» и т. п., ср. еще более настоятельный призыв к адресату речи у Гесиода — κ λ ῦ θ ι ἰδὼν ἀΐων τε). То, что песню, гимн в обеих традициях с л у ш а ю т, п о ю т, воспроизводят голосом в звуке, делает возможным расширение за счет глаголов контекстов, в которых опорными являются родственные слова для песни, гимна. Вместе с тем нужно помнить, что расширение может происходить и за счет прилагательных, относящихся к этим ключевым словам и имеющих важное концептуальное значение и у Пиндара и в «Ригведе», ср. понятия «новой» и «старой» песни: αἴνει δὲ π α λ α ι ὸ ν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ' ὕ μ ν ο ν | ν ε ω τ έ ρ ο ν (Ol. 9, 47—49) «Похвали им с т а р о е вино и н о в е й ш и е п е с н и», вед. *n á v a ḥ stómaḥ, n á v y a m bráhma, n á v ī y a uktham, n á v y a s ī gī́r* и т. п., с одной стороны, и, с другой, др.-греч. *παλαιός & ὕμνος, реконструируемое, в частности, на основании ⟨...⟩ θαυμαστὸν ὕ μ ν ο ν ⟨...⟩ | ⟨...⟩ ἀνάγει φ ά μ α ν π α λ α ι ά ν (Isthm. 4, 21—23), и вед. *pūrvya- & sumna-*, *gī́r*, *stóma-*, *manman* и т. п., что в конечном итоге и с известной вероятностью позволяет реконструировать и.-е. *$p_{ə}$rə-u̯o-s & *sumnos*[33].

Наконец, обозначение гимна (ὕμνος) у Пиндара находит точное соответствие в ведийской традиции (*sumná-*). Но прежде чем говорить об этом соответствии, уместно отметить некоторые отличия ὕμνος от ἀοιδά. Оба эти жанрообразующие понятия обозначают песнь, которая упоминается в эпиникиях. Иногда представляется, что оба эти термина в некоторых контекстах употребляются без каких-либо различий и поэтому взаимозаменяемы. Возможно, это действительно так, во всяком случае в маргинальной зоне. Что же касается «сильной» позиции, то, кажется, можно сказать, что ὕμνος относится к более специализированному и институализированному типу песни-гимна, тогда как ἀοιδά выступает как более общее обозначение песни и, следовательно, менее терминологичное[34].

Вед. *sumná-* обозначает молитвенную песнь о благосклонности, о милости, как и самое благосклонность, милость. Ср.: *s u m n a í r íd va ā́ vivāse*

(RV I, 41, 8) «Только песнью-молитвой о благосклонности я хочу вас привлечь», ср. I, 106, 4; III, 14, 4; VI, 15, 7; 68, 3; VIII, 46, 18; X, 50, 7; 93, 2. Из зафиксированных в «Ригведе» контекстов, в которых встречается *sumná-*, с очевидностью следует, что *sumná-* не принадлежит к жанру гимновой поэзии, но отчасти именно поэтому (как и из-за внутренней формы этого слова), оно может бросить луч света и на мотивацию жанрового задания гимна и, может быть, даже на само это слово. Анализ контекстов вед. *sumná-* склоняет к тому, что этим словом обозначались молитвенная просьба о милости, благосклонности к объекту этой молитвы[35]. Была ли она метрической, остается неизвестным, но едва ли можно сомневаться в том, что *sumná-* обозначало некий институализированный жанр религиозно-обрядовой словесности, эксплуатировавший прежде всего прагматическую функцию.

Само слово *sumná-* двусоставно — *sú-* 'хорошо' и *mná-* от *man-*, обозначающего некий творческий смыслостроительный процесс, совершающийся через мысль-«мнение», воображение, припоминание и сродный поэтическому творчеству. Неся в своем составе «глагольное», связанное с *man-*, это слово или соответствующие отыменные формы тяготеют к кажущемуся избыточным сочетанию со словами корня *man-*. В RV II, 32, 2 адепты обращаются с просьбой к разным богам, чтобы не нарушилась их дружба с ними, — *sumnāyatā́ mánasā tát tvemahe* «с благосклонной (точнее — благомысленной) мыслью об этом просим». Наряду с благой мыслью есть и дурная, злая (*dur*[*duṣ*]-*mánas*), и поэтому не всякая мысль желанна. Эта ситуация отсылает к мысли Платона, вкладывающего ее в «Федре» в уста Сократа: «величайшие для нас блага возникают от неистовства (δια μανίας)» [**men-*], с характерным дополнением — «правда, когда оно уделяется нам как божий дар» (Phaidr. 244a), как та одержимость и неистовство (κατακωχή τε καὶ μανία), которая от Муз и которая «охватывают нежную и непорочную душу». Но бывает и иная мысль — неприязненная, враждебная, страшная, пагубная — и ее носители, ср. δυσ-μένεια, соотв. — δυσ-μενής (: др.-инд. *duṣ-mánas*).

Этот общий или, по меньшей мере, сходный контекст обеих традиций, обозначенный здесь лишь в своей основе, в главном (на самом деле он существенно плотнее) и отчетливость внутренней структуры вед. *su-mná-*, отсылающей к благой мысли и к жанровой форме, где эта благая мысль реализуется, дают прочные основания для сравнения *sumná-*, восходящего к и.-е. **su-men-* (ср. *su-matí-*, из **sú-mn̥-ti*, а также само соотношение *su-mná* : *su-mánas*, подобно *nr̥-mná-* : *nr̥-mánàs*), с др.-греч. ὕμνος и сходными (хотя и не в такой степени, как с ὕμνος) примерами в других традициях, в частности, в словенской и балтийской (ср. праслав. **sъ-mьněti* : **sъ-mьněnije*, лит. *su-minėti*, *su-manýti* и т. п.). Связь *sumná* и ὕμνος, о которой впервые написал М. Дуранте[36], представляется столь прозрачной, что только инерция предвзятости и

игнорирование более широкого контекста может объяснить незамеченность этой связи. И если здесь вновь приходится обращаться к этой теме, то в значительной степени это объясняется тем, что в последнем этимологическом словаре древнегреческого языка эта связь оказалась полностью обойденной (см. *Chantraine* 1156)[37].

Обращение к контекстам, в которых встречается ὕμνος у Пиндара и *sumná-* в «Ригведе», позволяет обнаружить два весьма важных обстоятельства, на поверхностный взгляд кажущихся противоречащими друг другу, — присутствие общей концептуальной основы, восходящей к идее и.-е. **su-men-*(*mn-*), и различия жанрового (и соответственно религиозно-обрядового) характера: с одной стороны, определенно не гимн, а молитва о милости-благосклонности, , с другой, именно гимн и уж никак не молитва. Однако эти различия, учитывая величину временнóго разрыва между «Ригведой» и Пиндаром, как это ни парадоксально звучит, только утверждают в мысли о генетической связи этих двух сопоставляемых слов, сохранивших практически тождество формы. Не будь этих различий, исследователь не имел бы в своем распоряжении диахронической доминанты, объясняющей различия и, пожалуй, имел бы право сказать свое «Unklar» или «Obscure», особенно если не считать возможными ссылки на интуицию или на чудо.

Поскольку *su-mná-* отмечено раньше, чем ὕμνος, и поскольку ведийское слово более диагностично и информативно, только неясность ответа на два вопроса могла бы требовать осторожности. Первый из них — существовало ли в древнегреческом духовном космосе и в соответствующих «антропологических» и нравственных представлениях понятие благой мысли и человека — носителя ее? Ответ не требует доказательств. Достаточно сослаться на многочисленные примеры типа εὐ & μεν- и среди многих других особенно на εὐμενεία, εὐμενία 'благосклонность', 'милость', 'благоволение', εὐμενές, то же, εὐμενέω 'быть благосклонным, милостивым', εὐμενής 'благосклонный', 'милостивый' и т. п. Особое внимание следует обратить на то, что язык в данном случае сохранил предыдущее состояние, тогда как жанр — только немногие седы прошлого. Второй вопрос — может ли анлаут ὕ- в ὕμνος происходить из и.-е. **su-* и, следовательно, выступать в том же значении, что и εὐ- 'хорошо'? На так поставленный вопрос должен быть дан положительный ответ. В связи с этим вопросом уместно привести хотя бы др.-греч. ὑγιές 'здоровье', ὑγίεια (в частности, и у Пиндара), ὑγεία 'здоровье'; 'выздоровление', ὑγίεις (и у Пиндара), υγιεινός, ὑγιής 'здоровый'; ὑγιαίνω 'быть здоровым'. При этом ὑγιής (соответственно и другие слова этого гнезда) вне всяких сомнений восходит к и.-е. **su-g^{u}iy-ēs* (*Pokorny* I, 468; *Chantraine* 1151), ср. авест. *hu-ǰyā-ti* и — несколько дальше — др.-инд. *su-jīva-*, с идеей хорошей жизни[38]. Первая часть слова (*su-*) очевидна; более того, она выступает в сло-

вах, означающих 'здоровый, здоровье' и в славянских и в балтийских языках при различиях во второй части слова. ср. праслав. **sъ-dorvъ(jь)*, лит. *sveĩkas*, лтш. *svèiks* < **su-ei-kas*), см. *Fraenkel* 950—951; *Karulis* 333. Что касается второй части слова в древнегреческом и ведийском, то здесь необходимо разъяснение, поскольку нередко разъединяют др.-инд. *jyā-* 'побеждать', 'пересиливать' и *jīv-* 'жить', как и др.-греч. -γι(α)- в ὑγιές, ὑγιαίνω и под. и βίος 'жизнь', βιόω 'жить', не отдавая себе, видимо, отчета в том, что речь идет, строго говоря, не о жизни и здоровье, а о ж и з н е н н о й с и л е (ср. βία, βίη) в первую очередь и лишь производно от нее, вторично о жизни и силе-насилии. Это о том, что касается семантической стороны. До известной поры могли возникать затруднения в попытках формально (фонетически) связать эти формы. Правда, уже Покорный, отчасти, видимо, из соображений здравого смысла, объединил *g^{u}ei-*, *g^{u}ī-* и *g^{u}ĭu̯o-* и под. (*Pokorny* I, 467—469); введение ларингального позволяет более корректно объединить и.-е. *$g^{u}ih_3$-u̯o-* и *$g^{u}eih_3$- / *$g^{u}(i)eh_3$-*. Это объединение позволяет связать генетически др.-греч. ὑγιής (< **su-*g^{u}*iy-*) с др.-инд. *su-jyeṣṭha-*, *su-jyaiṣṭha-* и тем самым восстановить и пару др.-инд. *su-jīv-* и *su-juā-*. В описанном контексте не вызывает удивления и недоумения то, что и в ὕμνος вполне можно предполагать более раннее **su-mn-os*, в таком виде неотделимое от вед. *su-mná-*[39]. Хорошая жизнь не может не быть той «хорошей силой», которую называют здоровьем, а полнота сил, здоровье и есть хорошая жизнь. Так по крайней мере понимали соотношение того и другого те, кто создавал ведийские и древнегреческие гимны и/или пользовался ими. Эта мудрость жива и поныне, но все-таки только этим она не исчерпывается.

В связи с ролью жанра существенно также отметить схождения в лексемах, обозначающих форму выражения, принятого в данном жанре. Одно из наиболее важных соответствий в этом круге — вед. *stu-* 'хвалить', 'славить' и др.-греч. στεῦται в случае, когда оно относится к действию отмеченной речи, торжественного возвещения, утверждения, ср. σ τ ε ῦ τ α ι γάρ τι ἔ π ο ς ἐρέειν у Гомера или же σ τ ε ῦ τ' ἀγορεύων Τρωσὶ μαχήσεσθαι, тоже у Гомера, о клятве Арея в том, что он будет сражаться против троянцев. В древнегреческом это слово принадлежит в основном эпической традиции в отличие от вед. *stu-* 'хвалить', 'славить', весьма часто употребляющегося именно в гимнах «Ригведы». Другое отличие состоит в том, что στεῦται оказывается весьма изолированным в том отношении, что практически словообразовательные возможности στεῦ- минимальны, тогда как вед *stu-* прочно включено в соответствующую словообразовательную семью, ср. *stút* 'хвалебная молитва', 'славословная песнь', *stúti-*, то же, *stotár-* 'певец-восхвалитель', *stotrá-* 'хвала', 'хвалебная песнь', *stóma-*, то же, и др., не считая сложных слов с этим элементом. Следует отметить высокую степень привязанности глагола *stu-* к

имени Индры, выступающему в качестве прямого объекта, ср. *indram* ⟨...⟩ *abhi ṣṭuhi* (RV I, 54, 2). Такая же ситуация засвидетельствована в RV I, 130, 10; 136, 6; 173, 5; 177, 1; II, 20, 4; III, 32, 14; VI, 46, 2; VIII, 21, 9. Другая категория случаев — связь с этим глаголом жанрообразующих слов, ср. прежде всего — *ástāvi mánma pūrvyám bráhméndrāya vocata | pūtvī́r ṛtásya bṛhatī́r anūṣata stotúr medhā́ asṛkṣata* (RV VIII, 52, 9). «Исполнена древняя молитва. Произнесите Индре священную формулу! | Прозвучало много высоких (песен) обряда. Излились вдохновенные мысли восхвалителя»[40]. Учитывая дополнительно авест. *staoiti* 'хвалить', 'славить', 'воспевать', реконструируется и.-е. **steu-*, являющееся, пожалуй, диалектным архаизмом, засвидетельствованным исключительно в индоарийских и древнегреческом языках (см. *Pokorny* I, 1035).

Также объединяет эти две традиции и само понятие слова, говорения, ср. др.-греч. ἔπος 'слово', 'речь', 'рассказ', 'повествование'; 'стихотворная строка' (в основном гекзаметр), др.-греч. εἶπον (Aor.), с одной стороны, и, с другой, вед. *vā́c* 'речь', 'изречение', 'песнь', 'зов', *vácas*, то же, *vāká-* 'изречение', 'песнь'; *vákti*, *vivakti* 'говорить', *ávocam* (Aor.) и т. п. Однако в отличие от предыдущего случая (στεῦται : *stu-* : *staoiti*) к соответствию ἔπος : *vā́c*, *vácas* присоединяются и факты целого ряда других языков, хотя цена этого древнегреческо-ведийского сходства выше из-за их включенности в сопоставимые жанрово тексты обеих традиций, во-первых, и из-за включенности родственных лексем в общие микроконтексты, во-вторых. При этом эти элементарные контексты сами по себе являются архаизмами, ср. пиндаровское ἐπέων ⟨...⟩ τέκτονες и вполне адекватно отвечающие ему вед. *vā́caṃ & atakṣiṣuḥ* (I, 130, 6) «речь смастерили, (вытесали)»; — *vácāṅsi* ⟨...⟩ *takṣam* (VI, 32, 1); — *tákṣad* ⟨...⟩ *vā́g* (IX, 97, 22) и др., не говоря уж о сочетаниях глагола *takṣ-* с другими обозначениями жанровых типов, ср. *stóma-* (I, 171, 2; V, 2, 11); *mánman* (I, 171, 2; II, 19, 8); *bráhman* (V, 29, 15); *mántra-* (I, 67, 4; VII, 7, 6); *śrávas* (IV, 36, 9) и др. Стóит отметить, что этот же глагол встречается в формулах изготовления колесницы в обеих традициях, сответствие тем более важное, что в ведийских гимнах изготовление (*takṣ-*) колесницы и «вытесывание» (*takṣ-*) поэтического слова сравниваются друг с другом.

«Густота» общего и сходного в текстах двух древних индоевропейских традиций, рассмотренных здесь, сам состав этого общего и сходного и организация его элементов в некие констелляции, сопоставимые со «стяжением» мотивов в сюжет, — все это, конечно, сильно выходит за рамки, которые ставятся этимологией, и не позволяет ограничиться признанием фактора генетического родства соответствующих языков как единственного объяснения особенностей сопоставляемых друг с другом текстов на этих языках. В

силу некоей инерции традиции апелляция к единому общему источнику, к «монофилетизму» и дивергенции представляется настолько естественной и практически даже не обсуждаемой, что может привести к серьезным соблазнам, ведущим к искажению историко-эволюционной перспективы. В свете идей современной гуманитарной науки, особенно в тех ее частях, которые связаны с выражением в слове и словесности, в тексте, само понятие единого и общего источника в значительной степени представляется функцией или — осторожнее — тем упрощением, которое оказывается полезным только при условии соблюдения тех границ, за которыми как раз и лежит *основное*. Как всегда и бывает в таких случаях, это «основное» убегает от исследователя по мере того, как он к нему приближается, но и само это приближение всегда оказывается входом в то новое пространство, где «основное» всегда, хотя бы немного, приоткрывает себя в своем изменяющемся единстве.

В этом контексте проблема соотношения в истории языка, текста, культуры «монофилетически-дивергентного» и «полифилетически-конвергентного» все еще остается проблемой, требующей внимания хотя бы потому, что она отсылает к соотношению *внутреннего* и *внешнего* в развитии языка и культуры. Если говорить в самом общем виде, то совершенно очевидно, что импульсы, определяющие это развитие, идут как *изнутри*, так и *извне*, как от *единого*, так и от *разного*. Сравнительно-исторический метод применительно к языку и ряду других областей духовной культуры строил свои выкладки, исходя из единого и внутреннего, «развертывавшегося» во многое и внешнее. Поэтому в тени оставалась роль именно разного и внешнего, а именно тот *духовный ландшафт* в его развитии, который как ограничивает отбор возможностей и путей развития, выбор в нем, так и предоставляет пространство свободы этому выбору.

Что же касается *этимологии*, то сопоставление, сравнение-соотнесение текстов разных генетически единых традиций (а отчасти, конечно, хотя и слабее — текстов разных по происхождению традиций, но реализующих относительно сходный *тип*) — достаточно сильное при умелом его использовании средство контроля и уточнения этимологии, наведения исследователя на решение этимологической задачи. Но при этом нужно помнить, что иногда это подсказка верного шага или даже всего пути, в других случаях — соблазн и отвлекающая провокация, но, если не всегда, так весьма часто это расширение пространства выбора, а следовательно, и усиление «инвенционных» возможностей исследователя-этимолога. Ресурсы *языка* при решении этимологических задач расширяются за счет ресурсов *текстов*, в которых только и может слово получить свой естественный контекст и обрести свою семантическую полноту. И если сам текст едва ли можно ответственно назвать

этимологом (хотя, похоже, иногда и это кажется вероятным), то во всяком случае он обучает и этимолога искусству этимологии, что и определяет смысл сотрудничества исследователя и текста.

Примечания

[1] См. заметку автора: Памяти Николая Михайловича Бахтина. Предспорт, спорт и спорт XX века // В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы симпозиума. Балканские чтения — 5. М., 1999. С. 121—130.

[2] Однако «спортивное» и «спорт» в XX веке во многом существенно иные по сравнению с Олимпийскими или другими играми в Древней Греции: достаточно упомянуть об отсутствии там явления «боления» за кого-либо из участников состязания и установки на рекорд, вместо которой была актуальна установка на победу и только на победу.

[3] См. неопубликованную работу автора этих строк «Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой поэзии».

[4] Сама задача выбора нередко открывает перед этимологом возможность отнестись с особым вниманием к близким фонетически, но никогда ранее не сопоставлявшимся друг с другом словам, находящимся в «родственных» текстах, восходящих к общему прото-тексту.

[5] Ср. *táṃ vo mahó* *m a h ā́ y y a m* *i n d r a m* *dānā́ya* *s a k ṣ á ṇ i m* | *yó* ⟨...⟩ *v ā́ j e ṣ v* *ásti hávyaḥ* (RV VIII, 70, 8) «(Я) громко (призываю) для вас этого Индру, которого надо возвеличить, (этого) п о б е д о н о с н о г о, | Которого ⟨...⟩ надо призывать в с о с т я з а н и я х за награду» (VIII, 70, 8)

[6] Характерно, что и само *καιρός* обозначает надлежащую меру-норму, ср. соотнесенность этих двух понятий в Pyth. 4, 286.

[7] Впрочем, богам (не всем!) свойственно выходить за пределы меры, ср. RV III, 46, 3 (в гимне к Индре).

[8] Ср.: «Для Пиндара всё, что есть, — право уже потому, что оно есть. ⟨...⟩ Все, что есть, то заслуженно и истинно. Мерило всякого достоинства — успех. Центральное понятие пиндаровской системы ценностей — ἀρετή — это не только нравственное качество, “доблесть”, это и поступок, его раскрывающий, “подвиг”, это и исход такого поступка, “успех”», см. *М. Л. Гаспаров*. Поэзия Пиндара // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 336. — Небезинтересно и отступление в этимологическом словаре в связи с этим словом: «Le mot présente une grande importance dans l'histoire de la pensée grecque. Le héros homérique vit et meurt pour incarner un certain idéal, une certaine supériorité que symbolise le mot d'ἀρετή; mais cette vertu va bientôt s'exprimer dans la civilisation communautaire de la polis. Enfin avec Platon l'ἀρετή se trouve inséré dans un système philosophique et moral et se trouvera en rapport avec l'ἐπιστήμη du philosophe» (*Chantraine* I, 107).

[9] Ср.: *J. Keyßner*. Gottesvorstellung und Lebensauffasung im griechischen Hymnus. Stuttgart, 1932. S. 50, 160 ff.

[10] Убедительную семантическую параллель представляют немецкие слова, связанные с *fügen* 'приглаживать', 'пригонять', 'вставлять', 'присоединять', но и 'подчиняться', 'покоряться', 'примиряться'. Ср. также *füglich*, в ряде контекстов выступающее в значениях 'по праву', 'по справедливости', собственно говоря, в соответствии с истиной.

[11] По сути дела такое «примирение» разного и противоречивого в одном цельносогласном представлено в колеснице, terminus technicus для обозначения которой — др.-греч. ἅρμα (ср. также ἅρμη, ἅρμος), принадлежащее к тому же корню, что и ἀραρίσκω и под. У некоторых исследователей смущение вызывает spiritus asper в анлауте, и именно он — главное препятствие на пути понимания этимологии этого слова. Вместе с тем «давление» параллелей как в других индоевропейских языках, так и в самóм древнегреческом, столь значительно, что, видимо, оправдывает ту точку зрения, согласно которой анлаут ἁ- объясняется относительно случайными причинами. Таковой могла быть антиципация звука *s*-, начинавшего суффикс *sm*- (: *s-men-*), см. *Chantraine* I. 111. В этом случае исходная форма **ar-smn̥* (: *ar-s-men-*) через стадию **sars-mn̥* и последующее расподобление **sarmn̥-* давала др.-греч. ἅρμα 'колесница', 'конная упряжка' и под., которое, следовательно, в своих истоках неотделимо от лат. *arma* (как и *armus*, *armentum*), арм. *y-armar* 'qui s'adapte, convient'. Если это так, то указанные процессы объясняют одновременно и происхождение семантически более прозрачного, чем название колесницы, др.-греч. ἁρμός 'связь', 'скрепа', 'скрепление' и т. п. (с идеей прочного соединения частей) и соотносимого непосредственно с ним ἁρμόζω 'сплачивать', 'скреплять', 'сколачивать'; 'прилаживать'; 'приспособлять'; 'подходить' ('соответствовать'), 'годиться' и т. п. — от механических составных конструкций до бракосочетания и сочетания слов в «поэтически» значимое составное целое, ср. у Пиндара конструкции ἁρμόζω & κόρᾳ, об обручении с девой, или ἁρμόζω & ἔπεα, о поэтической композиции, а также целого ряда других слов того же корня, ср. ἅρμοσμα 'скрепление', 'остов', ἁρμοστής 'гармост', ἁρμοστήρ то же, ἁρμόστωρ при ἁρμοστός 'прилаженный', 'укрепленный' и, конечно, ἁρμονία 'скрепление', 'связь', 'скрепа'; 'соглашение', 'договор'; 'установление', 'порядок'; 'душевный склад'; 'строй', 'лад'; 'слаженность', 'соразмерность', 'стройность', 'гармония'. Данные крито-микенской письменности весьма ценны в том отношении, что *a-mo-te-re* (*harmotēr-* или *harmostēr-*) обозначение колесника, мастера-строителя колесниц, ср. *a-mo-te-wo* PY Ea 421, 809 nom. propr. *a-mo-ke-re-*[*we* PY Nn 831: *Harmoklewēs*, см. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Составители В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский. Л., 1986. С. 107—108. — Разумеется, для слов типа ἅρμα объяснение анлаута можно искать и в аттракции, вызванной элементом **sm-* (: **sem-*) 'вместе с', 'совместно с', 'объединенно' ('in eins zusammen') и т. п., см. *Pokorny* I. 902—903.

[12] Сюда же относится др.-греч. ἀρτι- и ἄρτι 'только что', 'совсем недавно', 'немедленно', 'как раз теперь' (т. е. впритык во времени), но и 'очень', 'отлично' и др.

[13] Глагол ἀραρίσκω является результатом вторичной редупликации (ср. редуплицированный аорист 2 ἀραρεῖν [аорист 1 ἆρσαι]) при старом перфекте ἄρᾱρα (: арм. *arari*, аорист 'я делал' при презенсе *ar̄nem*) и, следовательно, новообразованием, см. *Frisk* I. P. 128—129; *Pokorny* I. P. 55; *P. Ch. Chantraine*. Grammaire homérique. T. 1. Paris, 1948. P. 317; *Chantraine* I. P. 101—102.

[14] Ср. раннеавест. и младоавест. *-ərəta-* в составе сложного слова *astuuat̰ ərəta-*, nom. propr. последнего из Саушьянтов, где «костно-телесное» сочетается с идеей правильности, подлинности, истинности. Ср. в разных филиациях индоевропейской заговорной традиции заговоры с ведущим мотивом «чтобы кость сошлась с костью».

[15] Ср. ἀρεταὶ δὲ αἰεὶ μεγάλαι πολύμυθοι | ⟨...⟩ | ⟨...⟩ | ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως | παντὸς ἔχει κορυφάν (Pyth. IX, 76—79) «О великом речь — всегда велика | ⟨...⟩ | ⟨...⟩ А знать свой час — превыше всего».

[16] Ср.: *utá ṛtúbhir ṛtupāḥ pāhi sómam indra devébhiḥ sákhibhiḥ sutáṃ naḥ* (RV III, 47, 3) «И еще пей сому в урочное время, о хранитель урочного времени, о Индра, вместе с богами-друзьями — (сому), выжатого нами»; ср. также I. 32. 12 — «В конский волос превратился ты, о Индра, в тот миг, ⟨...⟩ | Ты завоевал коров, ты завоевал сому, о герой!» (*aśvyo vā̆ro abhavas tád indra, ⟨...⟩ | ájayo gā́ ájayaḥ śūra sómam*). — К «урочному» времени ср. III, 58, 8 и др.

[17] Хотя понятие *ṛtá-* преимущественно связано в ведийской традиции с Варуной или Варуной и Митрой («Mitra-Varuṇa»), или с Агни, связь с *ṛtá-* несомненна и для Индры, и эта связь — в отличие от большинства других божеств, с которыми соотносимо *ṛtá-*, — выступает как знак победы, превосходства, первенства. Лишь несколько примеров, в которых обозначение Индра соединяется с *ṛtá*-идеей и где, в частности, он называется *ṛtāvan-* 'связанный с *ṛtá-*': *rūpáṃ-rūpam maghávā bobhavīti māyā́ḥ kṛṇvānás tanvàm pári svā́m | trír yád diváḥ pári muhūrtám ā́gāt svair mántrair ánṛtupā ṛtā́vā* (RV III, 53, 8) «Щедрый (Индра — *В. Т.*) приобретает один облик за другим, создавая вокруг своего тела силы чудесных превращений, | Когда трижды в день он появляется в один миг, поющий вне урочного времени со своими мантрами, (бог), соблюдающий закон»; — *tváṃ na indra ṛtayús* (VIII, 70, 10) «Ты справедлив к нам, о Индра», ср. также *Indra & ṛtá-yúj* (VI, 39, 2). Но и певцы-риши тоже связаны с *ṛtá-* (сто́ит напомнить, что и Индра в «Ригведе» поэт-певец): *ṛtávānaḥ praticáuṣyā́nṛtā púnar ā́ta ā́ tasthuḥ kaváyo mahás patháḥ* (RV II, 24, 7) «Соблюдающие закон поэты, разглядев обманы, снова (уйдя) оттуда, вступили на великие пути», ср. VI, 59, 4; VIII, 60, 5; X, 64, 16 и др.

[18] Ср. развитие соответствующих идей в книге — *Л. С. Берг.* Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. Птг., 1992, перепечатано: *Л. С. Берг.* Труды по теории эволюции. 1922—1930. Л., 1977. С. 95—311; английский перевод — Nomogenesis or evolution determined by law. L., 1926.

[19] Варианты **au̯(ĕ̄)-* : **u̯ĕ̄-* вообще встречаются не раз.

[20] Такое сближение, условно принимаемое и *Chantraine* I. 21, основано на идее, высказанной в книге — *H. Trümpy.* Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Bâle, 1950. S. 150—151, где автор исходит из первоначального значения ἄεθλος 'труд', что противоречит мнению Шантрена на этот счет (ἄεθλος первоначально — 'испытание', 'состязание').

[21] Сюда, конечно, относятся и авест. *āsu*, *aspa-* и др.

[22] К суффиксу ср.: *rav-átha-*, *śap-átha-*, *vid-átha-* и т. п.

[23] Такое резкое усилие требовалось и от певцов при их соперничестве, ср. RV V. 64. 4 (*stotṝṇā́ṃ ca spūrdháse*).

[24] Но и в личном «глубинном» индивидуальном опыте то и другое может оказаться неразличимым или во всяком случае такое требование неразличения становится своего рода нравственным императивом — *Но пораженья от победы ты сам не должен отличать*.

[25] Есть много примеров, когда существует тесная связь между глаголом «побеждать» и глаголами со значением «бороться», «принуждать», «подчинять», «подавлять», «лишать» и т. п. См. *C. D. Buck*. A Dictionary of Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago—London, 1949. P. 1406—1407.

[26] См. также νειός, о земле, лежащей в низине и удобной для новой жизни, о вновь распаханной земле, о поле под паром, новине (это слово, несомненно, подверглось интерференции, в которой приняло участие и слово νέος 'молодой', 'юный', 'н о в ы й', 'свежий', хотя первоначально νέος и другие названные слова принадлежали к отчетливо разным корням).

[27] Особый вопрос — отношение к словам этого корня хеттск. *nininl-* 'поднимать', 'возвышать' и т. п., но и '(Trappen) ayfbieten'; '(Totengeister) aufstören' и др. (удвоение и инфиксация корня *nik-*) и *nink-* 'напиваться', 'упиваться' (в контекстах типа «напился и сник», «напился и — ничком», «напился до положения риз», с актуализацией темы низа).

[28] Ср.: «П о н и к л а (*n ī c ắ v a y ā abhavad*) жизненная сила у той, чей сын — Вритра. И н д р а сбросил на нее смертельное оружие. | С в е р х у (*úttara*) — родительница, в н и з у (*ádharaḥ*) был сын» (RV I, 32, 9); — «Вы достали воду для питья с н и з у в в е р х (*nīcắd uccắ*)» (I, 116, 22); — «С поклонением выливают они источник с колесом н а в е р х у (*uccắ*) 〈...〉, с отверстием в н и з (*nīcī́nabārtam*), неиссякающий» (VIII, 72, 10); — «(Ветви) направлены в н и з (*nīcī́nā*). Их основание — н а в е р х у (*upári*)» (I, 24, 7), ср. V, 85, 3 и др.

[29] Нельзя игнорировать и неполные, но близкие и по форме и по смыслу соответствия типа: в ы с о к а я & с л а в а — κλέος ὑφηλόν — *śrávas brhát* (откуда — и.-е. *k'leu̯-os & *upsēl-om /*bhrg'h-ont-om*); д р е в н я я (старая) & с л а в а: φάμαν παλλαιάν — *gắthayā purāṇya* «древним напевом приветствовали» (RV IX, 99, 4; *gáthā* — песнь из жанра «славы») и т. п.

[30] Сто́ит отметить, что подлинный terminus technicus, обозначающий видовую специализацию «гимново-песенного» жанра, — э п и н и к и й, оттеснен, хотя и напоминает о себе в таких отмеченных сочетаниях, как-то ἐπινίχια ἀοιδή (ср. Nem. 4, 79—79 при ἐπιχώμιος ὕμνος. Nem. 8. 50; ср. также ἐπινίχιος ὕμνος у Диодора).

[31] К теме «звона», слышимого-слушаемого в древнегреческой модели мира см. *J. P. Vernant*. Parole et signes muets // *J.-P. et al Vernant*. Divination et rationalité. Paris, 1974. 9—25, а также более позднюю теорию *dhvani*, разработанную в Индии прежде всего в поэтике Ананда вардханы.

[32] Ср. «сниженно-изнаночный» ахматовский вариант — *Так отлетают темные души* 〈...〉 | «Я буду б р е д и т ь, а ты не с л у ш а й». Если говорить об «официально-торжественном» ритуальном приглашении к слушанию некоего важного сообщения, объявляемого устно, то можно напомнить формулу типа «Слушайте и не говорите, что вы не слышали».

[33] См. работу автора этих строк — «Новая» и «старая» песнь в ведийской традиции и у Пиндара. К проблеме индоевропейской реконструкции // Arbor mundi. M.,

1999, а также краткую версию, опубликованную в кн.: В поисках «балканского» на Балканах. Балканские чтения — 5. М., 1999. С. 14—16.

[34] Ср. такие «кентаврические» обозначения, как ὑμν-ῳδία (: ὑδέω 'петь', в частности, и гимны; 'пророчествовать', 'прорицать' и т. п. — при ὑμνέω). Другой вид той же «кентавричности» — у Гомера: (ὄφρα) δαιτί τε τερπηται καὶ ἀοιδῆς ὕμνον ἀκούων (Od. VIII, 429), см. *M. Durante.* Vedico *sumná-*, greco ὕμνος // Lincei. Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali storiche e filologiche. Serie VIII. V. 1. Fask. 7—12. 1959. P. 393.

[35] Ср.: «Я воспеваю, надеясь на милость (*árcāmi sumnayánn ahám*) помогающего вблизи благодатного, (того) щедрого, кто овладел мыслью (*mána*) каждого» (RV I, 138, 1).

[36] См. *M. Durante.* Op. cit. P. 388—398.

[37] Зато она оказалась учтенной *Mayrhofer.* KEWAi. 1972. P. 485; *Mayrhofer.* EWAi. 1996. P. 736—737, с довольно правдоподобным включением в этот ряд младоавест. *humna-*. Впрочем, ссылка на идею М. Дуранте присутствует явно лишь в KEWAi.

[38] О «хорошей жизни» кроме ὑγιής и под. свидетельствуют и др.-греч. εὔ-βιος, εὐ-βίοτος 'хорошо (легко, умело) добывающий себе на жизнь'.

[39] Разумеется, примеры перехода и.-е. **su-* в начале слова в др.-греч. ὑ- не исчерпываются случаем ὕμνος. Их немного, но они, как правило, вполне достоверны. Вот некоторые из них: ὑετός 'дождь', 'дождливый', ὕω 'дождить'; Ὕης, Ὑῆς 'приносящий дождь' (эпитет Сабазия и Вакха) — прусск. *suge* (= *suje*) и др., из и.-е. **seu-* : **sŭ̄-*; — υὑός, υἱός 'сын' — тох. B *soy*, др.-инд. *sūnús* и т. п., из и.-е. **seu-* : *su-*, — ὗς 'свинья' — лат. *sūs*, авест. *hūš*, др.-греч. σῦσ и т. п., из и.-е. **su-*; — ὑμήν 'тонкая кожа', 'пленка' — лат. *suo, sūtor*, хеттск. *šum*(*m*)*anza*(*n*) и др., из и.-е. **sŭ̄-*/**si̯ū* (в подтверждение варианта **sŭ̄-* **sou-* ср. русск. *сукáть*, *сучи́ть*).

[40] Ср. также *prá sunvatá stuvatáḥ śaṅsam āvaḥ* (RV I, 33, 7) «Хвалу саму, прославляющего ты принял милостиво»

PINDARO-VEDICA: К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО «ПРОТО-ГИМНА»

(лексический уровень)

Памяти Андрея Александровича Королева

О славе, которая была им в Олимпии,
Я сказал; о славе, которая будет (τά τ' ἐσσόμενα)
Я не промолчу;
Надежда на нее — во мне, но исход — от Бога

(Olymp. XIII, 101—105)

Настоящая заметка представляет собой краткое переложение одного из разделов ненапечатанной работы, посвященной реконструкции индоевропейского «прото-гимна», как он восстанавливается по данным двух очень разных традиций (древнеиндийской, точнее ведийской, и древнегреческой), отделенных друг от друга многими веками во времени, широкими пространствами, несомненными различиями в образе жизни, в ментальности, во вкладе их в мировую культуру, в самом характере его. Место у каждого из этих двух культурных миров особое, каждый силен своим: веды, брахманы, упанишады, индуизм, буддизм и т. п. у одних, лирика, трагедия, учения Сократа и Платона, натурфилософия, наука, Аристотель, платонизм и неоплатонизм и т. п. у других. И даже когда эти достижения перекрещивались в одной области, они осваивали ее каждый по-своему.

И все-таки, когда мы беремся сводить ведийское и древнегреческое, у́же — «Ригведу», веду гимнов, и гимны Пиндара, особенно эпиникии, в одну

область и хотим увидеть их одним общим зрением, с некоей единой позиции — нужно припомнить и то общее, что свойственно обеим этим традициям и связывает их, хотя бы в глубокой исторической памяти, а иногда и в типологическом плане, ибо общий, сходный, восходящий к единому источнику тип имеет много шансов оказаться и генетически связанным с общим источником.

Так что же все-таки связывало Пиндара и его гимны с ведийскими гимнами «Ригведы» кроме общности самого жанра гимна, впрочем, в каждой традиции специфического? Эта связь осуществлялась через язык, в конечном счете восходящий к общему источнику и тем более, видимо, к общей или во всяком случае близкой группе диалектов (во-первых); через общий жанр, также унаследованный из единого или весьма близкого общего источника, равно удаленного от конкретного ведийского и пиндаровского гимна, чего-то вроде здравицы-благопожелания по случаю удачи, успеха, достижения, победы, имевших общественный резонанс и так или иначе сплачивавших общество, выявлявших, кто есть кто или, говоря языком сего века, рейтинговый вес выдающихся «соревнователей», представляющих общество (во-вторых); через внеязыковое событие, подлежащее быть описанным в слове, через обозначаемое (signifié), в-третьих.

Конечно, все то, что разнствует в обеих традициях, что тянет в свою сторону, может показаться серьезной помехой, и, действительно, такие помехи существуют и иногда их не обойти. Но эти различия-помехи в ином контексте, под иным углом зрения могут оказаться более полезными, чем вредными. Эти иной контекст и иной угол зрения ценны именно тем, что они отсылают нас к диахронической оси, на которой можно различать и перспективу движения и соответственно ее ретроспективу: первая дает ценные сведения о движении во времени вперед (ситуация пиндаровских гимнов), вторая — о движении назад, к тому, что было раньше, к источникам (ситуация «Ригведы»). Собственно говоря, сравнительно-историческое языкознание не расправило бы свои мощные крылья, если бы языки, восходящие к общему источнику, развивались бы в общем темпе и в одном и том же направлении.

Поэтому, ценя общее, ища его с пристрастием и в гимнах Веды, и в гимнах Пиндара, нельзя не ценить и розное, разное, индивидуальное, противоречивое, даже до поры непонятное, потому что в противном случае исследователь лишился бы важного, а иногда и важнейшего подспорья в той области, где историческое, диахроническое являет себя исследователю через изменения и их плоды — разные рефлексы некогда единого источника. Существенно, наконец, и то, что и древнегреческий, и ведийский (отчасти и древнеиранский, древнеармянский, а также и анатолийские языки) выделяются среди других культурно-языковых традиций наличием особого

греко-арийского слоя индоевропейского поэтического наследия, — как языкового, так и текстового. Гимн относится как раз к числу достаточно устойчивых жанров — как в самой своей композиции, так и в составе мотивов, их последовательности, в персонажной номенклатуре (победитель, выделяемый один среди всех, и все остальные), в языке формул, присущих чаще всего именно гимнам, наконец, в «ключевых» словах, образующих те островки в гимническом тексте, которые, тяготея друг к другу, стремятся — по идее — стать сплошной тканью. Не случайно, что в архаичных традициях поэт-певец не раз уподобляется искусному ткачу, а поэтический текст — ткани, где все соткано, соединено, связано. Не случайно и то, что именно поэтический текст более других видов текстов архаичной словесности особенно чреват «встречами» — и звуков, и форм, и синтагм, и смыслов, — где по идее все льнет ко всему, одно нуждается в другом и других. Величие поэзии имеет своей основой именно эту «тканую» структуру текста: единство, возникшее из множественности, прочнее, как известно, монолита.

Если начинать ab ovo, то наиболее очевидной и интенсивной общей частью обеих сопоставляемых традиций является жанровая конструкция поединка-состязания, в котором участвует или само божество, «борющееся-состязающееся» со своим противником (ср. громовержца Индру и его противника хтоническое чудовище Вритру), иногда в форме соприсутствия или простого упоминания (громовержец Зевс в Олимпийских одах), или так или иначе связанный с таким божеством, его соответствие-трансформация на человеческом уровне, — герой-победитель поединка-состязания, будь то Гиерон, или Алкимедонт, или Агесий, или Эфармост и т. п. у Пиндара.

Основная цель поединка-состязания, его установка, главное в нем — именно победа, конкретная победа конкретного победителя, который важен и сам по себе, как таковой. В практике греческих состязаний на играх — узел напряженности для зрителей не в «болении» за того или иного участника соревнования, а в крайне заинтересованном и тревожном ожидании обнаружения божьей воли. Отчасти сходна с этим и ведийская ситуация: в мистерии поединка Индры со своим противником, приуроченной к главному годовому ритуалу, в котором решается вопрос жизни или смерти, его участники, зная и надеясь, что Индра должен победить, не знают до последнего момента, что он действительно победит. Следует и исследователю считаться именно с такой религиозно-психологической установкой, которой mutatis mutandi соответствует и установка современного болельщика, во всяком случае некий импульс, с нею связанный.

И певцы гимнов «Ригведы», и Пиндар в своих гимнах имели по сути дела весьма сходное представление по трем ключевым для них вопросам. Во-первых, то, что есть в мире, есть уже потому, что есть, в силу своего бы-

тия, и оно неотменимо. Какие бы козни ни строились, бунт против бытия, как оно есть, невозможен, и ни в ведийских гимнах, ни у Пиндара нет места Прометеям. Во-вторых, то, что есть, присутствует, поддерживает порядок в мире, должно подчиняться мере: те, кто нарушали меру, были безмерны, дисгармоничны, были вытеснены, как титаны и чудовища из гармоничного, «правильно-мерного» пространства Древней Греции, отсечены от своего хтонического пространства, и поединок между богом-героем и его хтоническим противником был заменен в Греции состязаниями в скорости, искусстве править конями, силе и т. п., а в Индии — ритуалами, в частности, похоронными, одновременно направленными к изживанию того духа смерти, который грозил живым, пока покойный не был предан сожжению. В-третьих, парадоксальным образом и в пиндаровской Греции и в Индии ведийских гимнов тезис неизменяемости мира не противоречил появлению в мире «нового», автоматически начинавшего трактовать то, что было, как «старое», но уже обновленное: изменение (появление нового) и преемственность (наследование старого) в своей совокупности обеспечивали устойчивость и целостность и самого события, тесно связанного с ритуалом, и текста об этом событии. «Новое» порождалось успехом, победой, обновлением застоявшегося. Все, что призывалось к бытию и было ново, обладало внутренним предикатом истинности и не вызывало протеста, во всяком случае в мире Пиндара. Такие же тенденции отчетливы и в некоторых гимнах «Ригведы», посвященных упорядочению-гармонизации мира: обе цивилизации принадлежали все-таки слишком разным временам и обстоятельствам.

В другом месте говорилось, что и в гимнах «Ригведы» и даже в существенно более поздних гимнах Пиндара присутствуют явные или достаточно правдоподобные следы-отражения двух кругов мифологических сюжетов — так называемого «основного» мифа о поединке Громовержца с его хтоническим противником, закончившемся победой первого, создавшей условия для творения, и мифа самого творения. Оба эти мифа «разыгрывают» тему великой перемены: поединок Громовержца с его противником и победа в нем первого ограничивают присутствие в мире элементов хаоса, преодолевают господство энтропической тенденции, подготавливают почву для творения, предполагающего организацию «нового» порядка взамен «старого» (исконного) хаоса и выстраивание-творение космизированного мира, в котором господствуют логика, порядок, мера. В «Ригведе» сильнее и очевиднее выражено то, что относится к теме «основного» мифа. Реминисценции последнего наблюдаются и в некоторых гимнах Пиндара, хотя и кажутся здесь менее органическими, отсылающими к чему-то давнему, память о котором сохраняется лишь частично.

Цель поединка-состязания и главное в нем — победа. Прав только лучший, победитель, потому что победа и победитель означают обнаружение Божьей воли, потому что состязания, в чем бы они ни состояли — в том, что позже назовут «спортом», в военном деле, в судебном разбирательстве или соревновании поэтов, — есть, по сути дела, только разные варианты «Божьего суда». Сознанием этого определялась и религиозно-психологическая установка участников состязания. Но и присутствовавшие на ведийском состязательном ритуале, и греческие зрители на Олимпийских и иных играх за конкретным, в конце концов частным, здесь и сейчас происходящим видели (и/или угадывали) нечто общее, сверх-эмпирическое, относящееся к высокому плану организации жизни человека в мире, к связи божественного и человеческого, в идеале гармонической и гармонизирующей. Поэтому победа не только обнаружение Божьей воли и тем самым узнавание избранника-победителя, который в наибольшей степени отвечает этой воле, контролирует характер и объем той меры, что определяет отношения богов и людей и, следовательно, дает ответ на вопрос о том, что́ такое мера.

Поскольку главная тема этой заметки реконструкция прото-текста индоевропейского гимна, уместно обратить преимущественное внимание на этимологически связанные ключевые слова ведийских и пиндаровских гимнов. Эти слова суть те опоры, на которых держится все главное в этих гимнах: они — узлы, в которых сходятся основные или, по меньшей мере, существенные линии, определяющие семантику текста. Необходимо особо подчеркнуть следующее. Наличие в текстах двух разных языковых традиций слов, которые восходят к одному источнику и, значит, являются родственными, не вызывает удивления. Но когда эти слова ключевые, когда их много (до трех-четырех десятков, а иногда и более) и когда они занимают то же или сходное место в самой последовательности развертывания текстов одного и того же жанра, то степень случайности таких соответствий приближается к минимуму и тогда приходится говорить о текстовой закономерности таких соответствий-перекличек и надежности реконструкции: ключевые слова («термины») держат текст; текст же верифицирует надежность появления этих слов в данном месте данного текста.

Ниже следует материал из гимнов Пиндара и «Ригведы», относящийся к целому ряду этих ключевых слов, восходящих к общему для них, иногда с вариациями, индоевропейскому источнику. Разумеется, недостаток места не позволяет ни проанализировать весь состав этих ключевых слов общего происхождения, ни приводить все относящиеся к делу примеры этих слов. Кроме того, следует напомнить, что стихия меры и мерности неявно и тем не менее весьма ощутимо присутствует и во многих других местах гимнов (особенно это относится к пиндаровским), ср. опыты переводов таких мест гимнов, где

слово μέτρον отсутствует, но стихия «мерности» понуждает переводчиков употреблять — речь, естественно, идет о русских переводах — слово *мера* (ср. в переводах М. Л. Гаспарова фрагменты Pyth. 3, 107—109; Nem. 5, 40—41; 7, 58—59; 7, 98 и сл. и т. п.). Такое введение в перевод слова *мера* при отсутствующем в оригинале слове μέτρον оправдано и общей установкой поэта относительно того, каким быть человеку в изменяющемся мире, когда выбор меры применительно к новой ситуации становится затруднительным, когда боги не открывают знамений людям, когда, наконец, предвидение ожидаемого будущего не соответствует наступившему реальному будущему. В таких ситуациях самое естественное руководствоваться некоей внутренней мерой, умеренностью, умерением себя в своих желаниях, страстях, планах. Непостоянство мира вынуждает человека искать нечто твердое, надежное, постоянно-неизменное — меру. И человек, даже если он ищет чего-то, мера чего ему неизвестна, должен заботиться о ненарушении меры и для этого — знать и свою собственную меру. Младший современник Пиндара будет говорить о человеке как мере вещей (φησί— ὁ Προταγόρας — πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, согласно Платону). Об этой внутренней человеку имманентной мере догадывался, кажется, уже и Пиндар.

ἀρχαῖαι δ' ἀρεταί
ἀμφέροντ' ἀλλασσόμεναι γενεαῖς ἀνδρῶν σθένος·
ἐν σχερῷ δ' οὔτ' ὦν μέλαιναι καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
δένδρεά τ' οὐκ ἐθέλει πάσαις ἐτέων περόδοις
ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
ἀλλ' ἐναμείβοντι καὶ θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει
μοῖρα. τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἕπεται
τέκμαρ ἀλλ' ἔμπαν μεγαλανορίαις ἐμβαίνομεν,
ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ
ἐλπίδι γυῖα, προμαθείας δ' ἀπόκεινται ῥοδί.
κερδέων δὲ χρὴ μέτρον θυρευέμεν·
ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι
(Nem. 11, 37—48)

«Древние доблести | Чередуют силу поколений людских. | Черные пашни не плодоносят подряд, | Деревья благоухают цветами не вровень каждый год. | Всему нужна перемена. | Тот же удел | Правит и смертным людом. | От Зевса смертным | Открытых знамений нет — | Лишь бесстыдная надежда живет в наших телах, | Когда шагаем мы к подвигам, | Когда замышляем несчетные деяния; | Русло же их | Отбегает далеко от нашего предвидения. | Кто ловит прибыль, — | В меру лови, | Ибо всех безумий острее | Страсть о недоступном».

Недоступное (ἀπροσίκτον) существует, но человек, его жаждущий, не замечает, как он, теряя меру (μέτρον), выходит в без-мерное (ἄ-μέτρον). И само

желание недоступного — острейшее безумие. Безмерное в человеке — только присутствие в нем Бога, но вряд ли оно было знакомо людям того времени в достаточной степени; все же остальное — тот дом иррационального, которое обнаруживает себя в Греции в век Пиндара конкретнее и глубже всего — в поэте, по Платону, подверженном одержимости и неистовству (κατακωχή τε καὶ μανία). Они — от Муз (ἀπὸ Μουσῶν) и охватывают нежную и непорочную душу поэта, пробуждают ее выражать вакхический восторг в песнопениях (ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς — *Plat.* Phaidr. 245а и сл.).

Знал ли Пиндар как поэт в высшие моменты творческого подъема это соприкосновение с безмерным и переживал ли он чувство охваченности им — неизвестно. Но образ поэта и человека, каким он восстанавливается из его собственных текстов, дает представление о благочестивом, богобоязненном знающем свою меру и свое место человеке. Первая Олимпийская ода — свидетельство тому. Вся она — о преступлении меры и его тяжких последствиях (миф о Тантале и Пелопе). Пиндар не ищет истины, если только она не определяется мерой и в таком случае практически совпадает с нею. Услышав историю о том «сверхмерном», что сделал Тантал со своим сыном, поэт — и это первая реакция его — спешит отвергнуть ее от себя: такого не может быть, потому что это нарушает меру, а следовательно, и его представления об истине. Но дело даже не в ней — поэту достаточно, чтобы на нем не было вины: «Но нет, это сказки: | Ведь так часто людская молва | Переходит за грани истины; | И сказания, испещренные вымыслами, | Вводят в обман. | Ведь Харита, | Подательница всего, что нам мило, | Столько уж раз | Представляла нам неверное верным! (ἄπιστον ἐμήσατο πίστον) | Нет, бегущие дни — надежнейшие свидетели: | Человек о богах | Должен говорить только доброе (καλά), | И на нем не будет вины (μείων γὰρ αἰτία). Olymp. I, 28—36 (ср. также финал этой оды-гимна, I, 113—116).

В предыдущих строках акцент сделан не только на понятии меры (μέτρον) у Пиндара, но и на том новом, если угодно, индивидуальном, что внес в понятие меры поэт, который в своем творчестве не может не следовать мере, и поэзия, конечно, та область, которая находится под контролем меры. Но и в ведийской традиции есть сходное же, от профессии поэта неотделимое понятие меры, выраженное этимологически родственным словом, более того, практически адекватным пиндаровскому μέτρον — *mā́trā*. Не менее важно и то, что и здесь это слово в подобном же или сходном употреблении свойственно гимновой разновидности поэзии, ср.: *sám mā́trabhir mamire yemúr urvī́* (RV III, 38, 3, с богатейшей звукописью: *mā́trā⟨...⟩ir* & *mamire* & *emur* & *ur⟨...⟩*), о могучих родах поэтов, которые «мерами измерили, удержали в повиновении оба широких [мира]». Это *mā́trabhir mamire*, надо думать, относится и к решению как профессиональной задачи певцов-поэтов

так и космической, связанной с мироустройством, установлением гармонии стиха и мира (*И образ мира, в слове явленный, | И творчество и стихотворство* у Пастернака). К употреблению μέτρον в поэтическом контексте у Пиндара ср.: ἀφαιρεῖται βραχὺ μέτρον ἔχων | ὕμνος. Isthm. I, 62—63, о малой (короткой) мере, которой мерится стих, а также известный фрагмент евангельской цитаты — ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, не говоря уж о примерах из других языковых и поэтических традиций.

В связи с мотивом неисчерпаемой по силе меры, благодаря которой гимн, созданный певцами, охватывает оба мира, можно напомнить RV I, 100, 14, где само слово *mắtrā*, однако, отсутствует, но подразумевается, о чем свидетельствуют другие примеры типа *mātre ná súmite indra pūrvī́ dyaúr majmānā pṛthivī́ kā́vyena* (X, 29, 6) «А две меры твоих, о Индра, хорошо измерены, мощные. Небо — величием, Земля — мудростью» (ср. также X, 70, 5; 71, 11; II, 28, 5; III, 46, 3 и др.). Весьма интересно, что так беспокоившая Пиндара ситуация «сверхмерности», напротив, была отмеченной в положительном смысле для ведийских певцов-риши как проявление абсолютного первенства, выделенности среди других богов, ср.: *prá mắtrābhī ririce rocamānah prá devébhir viśváto ápratī taḥ.* III, 46, 3 «Своими размерами он превосходит богов, | Сверкающий, неодолимый во всем» (в гимне к Индре) или — *Paró mắtrayā tanvā́ vṛdhāna nā́ te mahitvam ánv aśnuvanti.* VII, 99, 1 «О растущий телом сверх меры, | Никто не может сравниться с твоим величием» (в гимне к Вишну и Индре), из чего видно, что в ведийской традиции, в отличие от пиндаровских примеров, в которых μέτρον — принцип, метод и результат гармонизации мира и человеческого поведения и одновременно наименее рискованная стратегия при незнании Божьей воли, по крайней мере, hic et nunc, не только и не столько мера, сколько превышение ее, выход за ее пределы, та чрезмерность, характеризующая Индру, которая несет на себе следы безмерности как наследия эпохи «титаничности» (кстати, она особенно ярко была выражена в раннегреческой мифологии), еще не полностью переработанной первоначальной хаотичности.

Вместе с тем упорядочение, приведшее через *mắtrā*-меру к миру-космосу, образует особый мотив ведийской мифологии, во многих отношениях общий с данными древнегреческой мифологии, с одной стороны, и трактовкой μέτρον у Пиндара, с другой. Речь идет об особом божестве Вишну, «мерителе-измерителе», тремя шагами-«мерами» оформившем три зоны Вселенной. Если Вишну, измеряя пространство, одновременно и гармонизировал его в космическом плане, то Митра (*mitrá-*, букв. 'согласие', 'договор', 'союзность'), чье имя может пониматься как «измеритель» и как «укрепитель», «воздвигатель», «строитель» (ср. *mā-* 'мерить', 'делить' [*mimīte* и под.] наряду с *mi-may-* : *mi-māya*. Perf. и т. п.), а соответствующие глаголы — как

филиация единого глагола, значение которого определялось идеей измерения как творческого акта, членения как соединения). Как Вишну оформил космос, а Индра упорядочил его, так Митра оформил людей в мир-общину, в коллектив, основанный на согласии, дружбе и мире. В этом смысле Вишну, Индра и Митра действовали заодно, но каждый в своей области. «Митраическое» как реализация «антропного», гармонизирующего начала, лада как идеальной меры, благотворно объединяющей людей, в этом контексте может пониматься как далекий и косвенный (по боковой линии) предшественник пиндаровского понимания меры. Следует, однако, помнить, что мера космическая и мера «антропная» соотносимы друг с другом и вместе с тем коренятся в едином индоевропейском источнике, о котором — в другом месте.

Необходимо помнить, что ведийские гимны, как и гимны Пиндара двууровневы в том смысле, что в них, как правило или во всяком случае нередко, отчетливо различаются описания первособытия-прецедента или отсылки к ним, с одной стороны, и некоего другого события, ориентирующегося на прецеденты и/или объясняемого в его свете, одним словом, связываемого с ним, с другой стороны. Для «Ригведы» таким событием чаще всего оказывается творение мира, а если говорить о варианте «основного» мифа, то такое творение, в котором принимал участие громовержец Индра. В ежегодном «годовом» ритуале это первособытие воспроизводилось повторно с тем, чтобы пришедшие за год в упадок силы мира и жизнь обновлялись, как бы усваивая жизненную силу, возникшую в результате творческого демиургического акта, имевшего место «вначале». Теперь, в ходе каждого годового ритуала, приурочиваемого к встрече-стыку Старого и Нового года начиналось новое начало, и, чтобы быть успешным, оно должно было оказаться в неразрывной связи со старым, «первым» началом. Именно в силу этой связи могли начаться новый мир, новая жизнь в ее новых событиях и новых действующих лицах, так или иначе соотносимых (выводимых из) с первым Демиургом. И как прецедент, воспетый ведийскими риши первых (прежних) времен, это новое его воспроизведение тоже должно было быть воспетым, как было воспето «первое» творение, но воспетым и так и одновременно не так — по-новому, новой песнью, которая, как и годовой ритуал с прецедентом, также соотносилась бы со старой песнью, воспроизводила бы ее в некоторых определяющих отношениях, но sub specie *сего нового дня*: новое вино вливалось в старые мехи.

По сравнению с ведийскими гимнами рассматриваемого типа в гимнах Пиндара акцент ставится не на том, что было когда-то (если и не в самом начале, то во всяком случае давно, встарь, в туманном прежде), о чем сами гимны, впрочем, помнят и, более того, рассказывают или на что наме-

кают, предполагая и у слушателя знание этого «когда-то», а на том, что есть-происходит сейчас — и вскоре после финиша, конца состязания, может быть осмыслено и поведано словом — и тоже новым, отличным от старого, которым описывалось старое, и все-таки с ним преемственно связанным. Эти различия между ведийскими и пиндаровскими гимнами, не противореча постулированию общего первоисточника, суть функция временнóго разрыва между «Ригведой» и временем Пиндара, феномен преемственности мифологических поколений. Несколько примеров из Пиндара — ἔγειρ ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν, | αἴνει δὲ παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ' ὕμνων | νεωτέρων. Olymp. 9, 47—49 «Взвей им ветер шумящих слов. | Похвали им старое вино и новые (новейшие) песни-гимны!» (ср., с одной стороны, намек на речение о старом вине в новых мехах, а с другой, понимание гимна-ὕμνος как той емкости, объема, формы, с помощью которой старое приобретает новизну); — ⟨...⟩ Μοῖσα δ' οὕτω ποι παρέστα μοι νεοσίγαλον εὑρόντι τρόπον | Δωρίῳ φωνὰν ἐναρμόξαι πεδίλῳ | ἀγλαόκωμον. Olymp. 3, 4—6 «Муза встала рядом со мной, | Ибо мною обретен новоблещущий лад, | С дорийскою поступью слаживающий праздничную речь»; — πολλὰ γὰρ πολλᾷ λέλεκται, νεαρὰ δ' ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ | ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος. Nem. 8, 20—21 «Многое сказанное по-многому сказано, | А новое (юношеское, связанное с расцветом сил. — *В. Т.*) найти и вынести на суд — | Всего грозней» (поэт, обретающий и, следовательно, до того искавший «новоблещущий дар», новую песнь, новое поэтическое слово [ср. *trouvère* 'трувер' : *trouver* 'находить'], соотносим в ведийской традиции с гимном, песней, которая ищет и находит бога, состязается за него); в этом различии объектно-субъектного заполнения мотива поиска-нахождения отражается путь, пройденный гимновой традицией за те полтысячелетия-тысячелетие, которые лежат между гимнами «Ригведы» и Пиндара; суд, точнее, βάσανος, пробный камень, испытание, и есть, собственно, тот порог, на котором определяется, новая ли перед нами песнь или как-то переделанная и закамуфлированная старая); — Ζεῦ, τεὸν γὰρ αἷμα, σέο δ' ἀγών, τὸν ὕμνος ἔβαλεν | ὀπὶ νέων ἐπιχώριον χάρμα κελαδέων. Nem., 3, 65—66 «Зевс, не твоя ли в нем кровь, И борьбу-состязание не в твою ли честь | Взметает песнь (гимн. — *В. Т.*) | Юными голосами, славящая отраду Эгины» (откуда и сам ὕμνος — νέος, т. е. молодой, юный; новый, свежий и даже небывалый [ср. παλαίφατον. 3, 14, о древлевозвещенной славе], ср. также Nem. 3, 5—8: νεανίαι с идеей молодости, юности, новизны, а также ἀεθλονικία δὲ μάλιστ' ἀοιδὰν φιλεῖ «но победа в состязании | Любит песню превыше всего ⟨...⟩».

Итак, новый поступок, новое деяние, новое событие, новая реальность — и описывающие, изображающие, «разыгрывающие» их новое слово, новая речь, новая песнь, новый гимн. А поскольку все они связаны или

представляются связанными и с древностью, с тем, что было «в начале», у них, новых, и новая, как бы двойная сила — исходной и священной древней песни и прорыва в новое, еще даже неслыханное, не то что — небывалое. Круг отсылок к древности, ее событиям, богам и людям и их победам, их подвигам, их славе и слова о них значительно шире того круга, в котором говорится о новом: дре́внее и все ему сопутствующее уже было; новое же редко, как редко небывалое, вдруг оказывающееся явленным, состоявшимся и тем более закрепленным в поэтическом слове, хотя, вероятно, раньше и для греков (как и для ведийских ариев) ставшее-возникшее как прорыв в сплошной толще status quo осознавалось подлинной реальностью только тогда, когда оно было закреплено в поэтическом (и, значит, живом, бытийственном) слове. Ведийская мысль об этой подлинной реальности догадывалась в большей степени, нежели древние греки доплатоновской эпохи. Пиндар же умер лет за десять до того, как родился Платон.

В гимнах Пиндара нередки отсылки к древности и древнему — к древнему слову (Pyth. 3, 80—82; Nem. I, 33—34), древней славе (Isthm. 4, 19—23), древнему почину (Olymp. 10, 76—79), давней победе (Pyth. 11, 46—48) и т. п. Этот акцент на идее древности, уже бывшего, давнего иногда актуализирует идею нового, обнаруживающего себя на наших глазах. Это «новое» заявляет о себе, когда оно только зреет, находится в процессе становления, когда оно только что стало и теперь (νῦν : *ныне*) есть и не только есть, но еще и будет, ср.: τὰ δ᾽ Ὀλυμπίᾳ αὐτῶν | ἔοιχεν ἤδη, πάροιθε λελέχθαι· | τά τ᾽ ἐσσόμενα τότ᾽ ἂν φαίην σαφές. | νῦν δ᾽ ἔλπομαι μέν, ἐν θεῷ γε μάν | τέλος. Olymp. 13, 101—105 «О славе, которая была им в Олимпии, | Я сказал; | О славе, которая будет, | Я промолчу; | Надежда на нее (теперь, ныне. — *В. Т.*) — во мне, но исход от бога» и т. п.

Подобная оппозиция внутри сферы слова (песнь, гимн, слава), исполнителей его (певцы, поэты, риши, мудрецы), событий-деяний, о которых это слово повествует (подвиги), еще более характерна для ведийских гимнов. В «Ригведе» это противопоставление древнего, былого, давнишнего теперешнему, нынешнему, новому эксплуатируется с бо́льшим постоянством и с полновесной значимостью, что заметно отличает их от пиндаровских гимнов, не затемняя, однако, наличие общего ядра. В ведийских хвалебных гимнах часто встречается обозначение песни-гимна как «новой» (*náva-*, *návya-*, *návīya-*), причем эти определения выступают при разных обозначениях жанра, ср.: *návaḥ stómaḥ*, *návyam bráhma*, *návīya uktham*, *návyasī gír*, *nū́tana gír* ('нынешняя /теперешняя/ песнь'), *vácasā návena* (RV II, 18, 3).

Обозначение песни (гимна, славы) как «новой», безусловно, терминологично. Характерно, что само это определение передается в ведийском и в древнегреческом словами, полностью (имея в виду индоевропейский гори-

зонт) соответствующими друг другу — вед. *náva-* и др.-греч. νέος (< *νέϝος) — и восходящими к общему исходному элементу индоевропейского словаря **neu̯-os*, и тем самым заполняют еще одну важную ячейку в терминологии, относящейся к фразеологии прото-гимна.

Поскольку в последние годы появился ряд работ, посвященных тому, что нужно понимать под «новизной» новой песни (гимна) в древнеиндийской традиции, здесь этот вопрос можно не затрагивать, заметив лишь, что, очевидно, дело не только, а может быть, и не столько в новизне содержания и формы песни-гимна, сколько в самой непосредственности контакта между адептом и божеством, в акте коммуникации, переживаемой певцом как высшая реальность, внутреннее обновление самого певца. Но не менее важно, чем противопоставление «старой» и «новой» песни в гимнах обеих традиций, само неслучайное соседство в гимновых текстах «старого» и «нового», как в уже упоминавшемся выше фрагменте из Olymp. 9, 48—49 — αἴνει δὲ παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ' ὕμνων | νεωτέρων. Подобных примеров в «Ригведе», и именно в связи с темами поэзии, поэтов и их творений, воспевающих деяния, несравненно больше. Лишь некоторые из примеров — *agníḥ pū́rvebhir ŕ̥ṣibhir | ī́ḍyo nū́tanair uta* (RV I, 1, 2) «Агни достоин призываний риши — как прежних, так и нынешних»; — *stávā nū ta indra pūrvyā́ mahā́ny utá stavāma nū́tanā kr̥tāni* (RV II, 11, 6) «Я хочу сейчас прославить, о Индра, твои прежние великие (деяния), а также хотим мы прославить нынешние деяния»; — *tám aṅgirasván námasā saparyán | návyaṃ kr̥ṇomi sányase purājā́m* (RV III, 31, 19) «Подобно Ангирасам, почитая его с поклонением, я делаю для древнего давно рожденную (песнь. — *В. Т.*) новой»; — *prá te pū́rvaṇi káraṇāni pra nū́tanā maghavan yā́ cakártha* (RV V, 31, 6) «Я хочу провозгласить твои прежние деяния, (хочу) про(возгласить) нынешние, что ты совершал, о Щедрый»; — *Tám pratnáthā pū́rvátha viśváthemáthā* ⟨...⟩ (RV V, 44, 1) «Наподобие древних, наподобие прежних, наподобие всех, наподобие этих (нынешних. — *В. Т.*); — *sá pratnaván návīyasāgne dyumnēna saṃyáta | br̥hat tatantha bhānúnā* (RV VI, 16, 21) «Ты, как некогда, о Агни, протянулся (своим) новым блеском, (своим) высоким светом»; — *yé ca pū́rva ŕ̥ṣayo ye ca nū́tanā índra bráhmāṇi janáyanta viprāḥ* (RV VII, 22, 9) «Пусть прежние риши и теперешние поэты слагали тебе молитвы, о Индра»; — *índra yás te návīyasīṃ giram mandrā́m ájījanat | cikitvīn-manasaṃ dhíyam pratnā́m r̥tásya pipyúṣim* (RV VIII, 95, 5) «О Индра, который (риши Тирашчи. — *В. Т.*) создал для тебя новую радующую песнь, древнюю молитву из проникновенного сердца, сочащегося истиной» и др.

Вместе с тем весьма значительно число примеров, где определения «новый» и «старый» порознь соотносятся с песнью, славословием, хвалой,

молитвой, словом и т. п. Количество таких случаев в «Ригведе» исчисляется десятками, о чем писалось в другом месте. Несомненно, есть основания говорить о «формульности» многих сочетаний эпитетов «старый» и «новый» с разными словами, обозначающими речевую, преимущественно поэтическую, деятельность, субъектов этой деятельности и события, «разыгрываемые» в их текстах. Данные «Ригведы» в этом отношении и обильнее, и доказательнее, и «формульность» их очевиднее, чем в гимнах Пиндара, что, конечно, и можно было предполагать.

Одним из вариантов обозначения «новой» песни-гимна в «Ригведе» является сочетание типа *sumná- & návya-*, ср. *prá naḥ pū́rvasmai suvitā́ya vocata makṣū́ sumnā́ya návyase* (RV VIII, 27, 10) «Объявите о нашей прежней (давней) удаче (и) тут же о новой милости» или же — *brahmaṇ yánta indra te návīya iṣam ū́rjam sukṣitiṃ sumnám aśyuḥ* (RV II, 19, 8) «Пусть благочестивые снова добьются у тебя, о Индра, жертвенного подкрепления силы, хорошего жилья, милости (доброго расположения; слово *sumná-*, переводимое здесь, как это обычно и принято, как «милость», «доброе расположение», вместе с тем обозначает и молитвенную песнь, выражающую благоговение). «Новая» милость скорее всего и должна пониматься как изъявление милости, возможно, в ответ на соответствующим образом выраженную молитвенную просьбу певца. Стóит напомнить, что и у Пиндара отмечено подобное сочетание — непосредственно или косвенно: ὕμνος & νεώτερος (ὕμνων νεωτέρων. Olymp. 9, 48—49) или ὕμνος & νέος (реконструируется по ὕμνος ⟨…⟩ νέων ⟨…⟩ κελαδέων. Nem. 3, 65—66). Вед. *sumná-* по происхождению несомненно сложное слово: *su- & mna-* 'хорошая (благая) мысль', ср. *man-* 'мыслить' (ср. вед. *su-matí- < *su-mṇ-ti; mán-man-* и др.), откуда реконструируется и.-е. **su- & *men-/*mon-*, представленное в праслав. **sъ-mьněnije* (: **sъ-mьněti*, наряду с **sǫ-mьněnije* и **su-mьněnije*) и в лит. *su-minė́ti, su-manýti*, и, как можно предполагать, в др.-греч. ὕμνος (: и.-е. **su-mn-os*) согласно M. Durante и пишущему эти строки. Достаточно вспомнить платоновские слова о том, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства (διὰ μανίας)». Phaidr. 244a, которое, когда оно уделяется нам как Божий дар, собственно, и есть дар поэтического творчества. Исходя из сказанного, ведийская и пиндаровские терминологические обозначения «новой» песни-гимна имеют своим источником **neu̯-os & *su-mn-os.*

Но наряду с «новым» гимном-песнью существовала и «старая» (древняя, прежняя, первоначальная) разновидность этого жанра. В пиндаровских гимнах для обозначения поэтических текстов подобного типа или близких к нему обычно употреблялись такие прилагательные, как παλαιός (: πάλαι 'давно', 'встарь'; 'прежде'), πρότερος (собств. — 'первый', 'старший', 'предыдущий'),

ἀρχαῖος (ср. у Пиндара ἀρχαῖον ⟨...⟩ λόγον. Nem. 1, 34). В ведийских гимнах в подобной ситуации выступают *pū́rva-*, *pūrvyá-*, *pratná-*. Учитывая такие случаи, как уже цитированный фрагмент Isthm. 4, 21—23 — ⟨...⟩ θαυμαστὸν ὕμνον ⟨...⟩ | ⟨...⟩ ἀνάγει φάμαν παλαιάν, откуда с вероятностью реконструируется и * ὕμνος & παλαιός (ср. также παλαιαί | ῥήσιες. Olymp. 7, 54—55) и под., и употребление *pūrvyá-* при обозначении жанра поэтической песни древних времен, откуда — тоже с вероятностью — восстанавливается **su-mná- & pūrvyá-*, — напрашивается заключение о возможной сближенности (семантически полной, генетически частичной) обоих этих двусоставных терминов поэтического метаязыка.

Более чем вероятное единство происхождения ὕμνος и *su-mná-* позволяет обратить особое внимание и на эпитеты, определяющие эти слова. Что *pū́rvyá-*, как и авест. *paurva-*, *paoirya-*, праслав. **pъrvъ* / **pьrvъ*, др.-англ. *forw-ost*, *forw-est*, алб. *parë*, тох. A *pärwat*, B *pärwe* и т. п., отсылающие к идее «первого», «начального», «древнего», восходит к и.-е. *$p_{ə}$rə-u̯o-* (см. *Pokorny* I, 815), не вызывает серьезных сомнений. — Что же касается παλαιός (: πάλαι), то в этом случае удовлетворительное объяснение этимологии этого слова отсутствует. Ранее (отчасти это относится и к настоящему времени) согласный в анлауте возводили к *k^{u}- (ср. τῆλε 'далеко', 'вдали'; др.-инд. *śaramá-* 'крайний'). В последнее время эта точка зрения все чаще ставится под сомнение. Во всяком случае микенск. *parajo* 'старый' (о людях, тканях, колесницах и т. п.) свидетельствует о значительной древности анлаута *p-* и дает некоторые основания думать о его происхождении из и.-е. **p-*. Предположение о наличии в слове παλαιός некогда суффикса -ϝος (ср., впрочем, возражения — *Chantraine*, 851) дает шанс обсудить гипотезу, согласно которой это слово могло бы отражать и.-е. *$p_{ə}$lə-u̯o-*. Во всяком случае подобная перспектива заслуживает внимания хотя бы уже потому, что неясность этимологии отмеченного по своей роли слова чаще всего оказывается чревата проблемой, может быть, не менее важной, чем сама этимология.

Существенно, кажется, что и другое обозначение «древнего», «предыдущего», определяющее поэтический жанр др.-инд. *mánman-* 'молитвенная песнь' (ср. RV VIII, 6, 11; 44, 12; 76, 6; IX, 42, 2) или *kā́vya-* (*kā́via-*) 'мудрость', свойство, присущее певцам-поэтам (ср. *pratnáṃ ni pāti kā́vyam*. RV IX, 6, 8 «он сохраняет древнее поэтическое искусство»), или *śrútya-* 'деяние, достойное восхваления, хвалы' (RV VI, 21, 6 — о «младших» (жрецах-певцах), которые держатся за давно прошедшие, древние славные деяния Индры (*párāṇi pratnā́ ⟨...⟩ śrútya*), ср. 21, 5 — о древних, средних и теперешних жрецах-певцах), а именно *prátná* (: *prá-tana-* 'старый', 'прежний'), также имеет бесспорное соответствие в др.-греч. προ-ταινί 'впереди', т. е. 'раньше', которое, видимо, произведено от πρό-ταινα < *προ-ταν-ια и, значит, потенци-

ально предполагает общий источник типа *pro-$t_{ə}$n- (& *su-mn-os). Вместе с тем в этом контексте нельзя не вспомнить о др.-греч. πρό-τερος 'старший', 'предыдущий', 'прежний' (ср. Olymp. 10, 78), которое в сопоставлении с *pratná-* могло бы трактоваться — применительно к индоевропейскому горизонту — как образование с суффиксом *-ter-*, находящееся в чередовании с суффиксом *-ten-*, о чем в свое время писал Бенвенист и что дает некоторые основания восстановить и.-е. *pro-ter-/ten- & *su-mn-os.

Как бы то ни было, древняя индоевропейская словесность знала свой *dolce stil nuovo* и свои споры «новаторов» с «архаистами», в которых «новое» и «старое» обнаруживали и свои различия — вплоть до противостояния, и свою общность в преемственной цепи поэтического творчества. Кажется, так оно всегда и бывает.

Разумеется, что перечисленными и проанализированными примерами ведийских и древнегреческих, пиндаровских соответствий не исчерпывается материал. Два обстоятельства представляются особенно существенными. Эти переклички-соответствия присутствуют в гимнах этих двух древних языковых и культурных традиций (во-первых), и все они относятся к бесспорно надежной части индоевропейского словаря (во-вторых). К этому нужно добавить не менее существенное обстоятельство — эти слова-соответствия входят часто в общие или близкие, сходные контексты типа Adj. & слово & Praedic., образуя нередко существенный фрагмент-«микрофразу» гимнового текста. Заслуживает внимания и то, что эти общие элементы или элементы, так или иначе варьирующие общий индоевропейский источник, равномерно распределены по всем важным блокам гимнового текста. Здесь нет возможности отметить весь круг таких общих слов в обеих традициях и тем более подробно останавливаться на частностях. Но тем не менее дать представление о составе таких соответствий, хотя и в заведомо неполном виде, стóит.

Номенклатура песни-гимна не исчерпывается наиболее точным соответствием ὕμνος : *sumná-*. Не реже, чем ὕμνος, встречается другое жанровое обозначение песни-гимна в виде ἀοιδά (ἀοιδή), ᾠδή : ἀείδω 'петь', 'воспевать', 'славить', неотделимое от αὐδή 'речь', 'слова'; 'пение'; 'похвальное слово', 'прославление'; 'весть', 'рассказ'; 'звук', 'звон', 'голос', встречающегося и в гимнах Пиндара, и родственное вед. *vádati* 'говорить' (: αὐδάω 'говорить'), из и.-е. *au̯-, *au̯ed-. Др.-греч. ἀοιδή, ἀείδω соответственно восходят к *ἀϝοιδ-, *ἀϝειδ- (из и.-е. *au̯-oi-d- : *au̯-ei-d-). Другое соответствие в обозначении жанра восхваления, прославления, ограниченное индо-иранско-греческим кругом, — вед. *stu-* 'восхвалять' (: *stáva-*, *stotrá-* 'песенное восхваление', *stotár-* 'певец') при др.-греч. στεῦται, когда оно относится к действию торжественного возвещения, отмеченной речи и слова (как у Гомера: στεῦται γάρ

τι ἔπος ἐρέειν или στεῦτ' ἀγορεύων Τρωσὶ μαχήσεσθαι, о клятве Арея в том, что он будет сражаться против троянцев). Идея слушания-слышания, славы-прославления, некоего «звонкого», «громкого» слова (ср. др.-греч. κλύω, κλέω) отражена не только у Пиндара, но и в «Ригведе», ср. особенно императивные формы — с одной стороны, κλῦθι, с другой, — *śrudhí* & *gíraḥ* (I, 26, 5), & *mánma* (I, 131, 6), & *bráhma* (VI, 17, 3). Эти соответствия получают поддержку и со стороны известной формулы «неуничтожимой», «нерушимой» славы — гомер. κλέος ἄφθιτον и вед. *śrávas ákṣitam*. — К технологии поэтического творчества ср. вед. *takṣ-* & *vácas* 'мастерить слово' при пиндаровском ἐπέων ⟨...⟩ τέκτονες.

Топика основного мифа также отражена и в «Ригведе» и в пиндаровских гимнах — в первой со всей возможной полнотой, в последних чаще всего маргинально. Главный герой, Громовержец, в «Ригведе» выступает как *Indra*, а у Пиндара как Ζεύς, чье имя соответствует др.-инд. *Dyáus*, обожествленное сияющее небо. В качестве противника в сюжете «основного» мифа в «Ригведе» выступает *Áhi Budhnyà*, т. е. Змей Глубин, а у Пиндара, как, разумеется, и в других текстах, Πύθων, чье имя соответствует определению Змея в «Ригведе» (**Budh-/n-/*). Оба наименования имеют надежную индоевропейскую этимологию и относятся к аллоперсонажам общего мифологического персонажа; ср. и соответствующие апеллятивы — др.-инд. *budhná-* 'дно', 'основа', 'низ' и др.-греч. πυθμήν, то же. Существенное обстоятельство — сходство обеих традиций и в обозначении «пестрого змея» как представителя нижнего хтонического мира, принадлежащего тоже к числу противников героя «основного» мифа. В индоевропейском языковом коде имя этого змея кодируется формулой **peik'-/ *poik'-* & **ṇg'hi-/*ṇgʷhi-* с табуистическими изменениями анлаута, ср. др.-греч. ὄφις, ἔχις (ср. праслав. **pьstrъ* & *ǫžь* как непосредственное отражение того же образа). Ведийскому «пестрому змею» (*péśas-* & *áhi-*) отвечают обозначения змея как пестрого, пятнистого, изменчивого ποικίλος, ср.: κτεῖνε μὲν γλαυκῶπα τέχναις ποικιλόταν ὄφιν (Pyth. 4, 249), ср. δράκοντα ποικίλον (Pyth. 8, 44), но и ἑρπετὸν (Pyth. 1, 25) как обозначение змея (из и.-е. **serp-* при вед. *sarpá-* 'змея' от *sarp-* 'ползти', 'скользить', 'извиваться'). Наконец, отмечено и присутствие главного действия «основного» героя мифа — убийство противника громом, громовым ударом — κεραυνός (ср.: Тифона, павшего от κεραυνῷ τόξοισί Аполлона, в данном случае «заместителя» Зевса, ср. Pyth. 8, 16—18; 1, 13—16, а также Pyth. 1, 5—6: καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννύεις | αἰενάου πυρός (допустимо слово κεραυνός понимать как своего рода анаграмму слова и имени с корнем **perk-un-*, ср. лит. *Perkū́nas*, имя Громовержца, русск. *Перун* и т. п., из и.-е. **per-k-* 'ударять', 'поражать').

«Основной» миф описывает поединок, борьбу главного персонажа с хтоническим чудовищем, змеем, драконом, и «Ригведа» насыщена описа-

ниями этого поединка-борьбы. Пиндар в своих гимнах помнит и о таких же поединках, но упоминает о них, как правило, нечасто и маргинально: он — певец «состязаний», характер которых все больше меняется от ритуала в религиозном смысле к спорту и представляет скорее всего то, что можно было бы назвать «пред-спортом». С точки зрения поставленной задачи реконструкции «прото-гимна» особенно важным оказывается то, что «состязательный» поединок в обеих сопоставляемых традициях кодируется общим языковым элементом, восходящим к единому источнику — и.-е. **ag'*- 'гнать', 'толкать', 'преследовать' (все эти значения совпадают с мотивами «основного» мифа и являются предикатами главного героя, борющегося с хтоническим противником). Слова этого корня отражены и в др.-греч. ἀγών 'состязание', 'борьба', 'сражение'; 'усилие', 'старание'; 'опасность', 'критический момент', но и 'место сбора', 'собрание', 'место состязания', 'арена', 'стадион', ἄγω 'вести'; 'гнать', 'изгонять', 'выталкивать', но и 'предводительствовать', 'управлять' (эти слова — из репертуара скотоводческо-пастушеской и военной терминологии), но слова этого же корня хорошо известны и в «Ригведе», причем в диагностически важных контекстах, ср. вед. *ājí*- 'состязание', 'соревнование'; 'борьба', 'поединок' — от корня *aj*- 'гнать', 'толкать', 'заставлять двигаться вперед' и т. п. с идеей принудительности и ее результата, ср. др.-инд. *ájman* (: лат. *agmen* 'толпа [движущаяся]', 'вереница', 'стая', 'стадо'; 'поход', 'война', 'движение' и т. п. В связи с ἀγών заслуживает особого внимания вед. *ájani*-, входящее в состав сложного слова *aśvā́janī*, букв. — 'лошадиный-конский хвост, кнут, хлыст, бич' (ср. RV V, 62, 7; VI, 75, 13: *a ś v ā́ j a n i prácetasó 'śvān samátsu codaya* «О кнут, понятливых коней побуждай в сражениях!»), ср. также *ajana*- 'подстрекатель', 'подталкиватель' и соответствующие nomina actionis.

Не менее часто Пиндар употребляет и другое слово, обозначающее состязание, борьбу, — ἄεθλος (аттич. ἆθλος, отсылающее к «атлетическому»), но и ἄεθλον, обладающее и такими значениями, как 'труд', 'тяжелое испытание'; 'мучение', 'страдание'; 'награда на состязаниях' и даже само 'место состязания'. При неокончательной ясности этимологии этого слова, но учитывая такие формы, как ἄϝεθλα. Inscr. Graec. V 2, 75, аркадск., наиболее вероятный источник слова — и.-е. **au̯ē-(d)h*-, ср. иной вид этого корня — **u̯ē̆*- 'утомлять(ся)', 'уставать', 'напрягать(ся)', 'изнемогать' и т. п. (ср. ср.-ирл. *feidm* 'напряжение' и др.), см. *Pokorny* I, 84. Очень вероятно, что это тот же корень, что и и.-е. **u̯ē*- 'веять', 'дуть', отраженный в др.-греч. ἄος πνεῦμα (Hesych.), ἄημι 'дуть', 'веять', ἄησις 'дуновение', 'ветер' и др. с протетическим анлаутом и представленный в вед. *vā*- (: *vā́ti, vā́yati*, авест. *vā-iti*, праслав. **vějati* и т. п.). Существенно, что вед. *vā́yati* связано и с *vā́ti* 'дуть', 'веять'; 'исчезать' ('развеивать'), 'сходить на нет'; 'истощаться', 'утомляться', 'угасать' и т. п., что

отсылает и к близкому кругу значений в слове ἄεθλος. К семантической мотивировке ср. параллель в русск. *вы-дыхать(ся)*, *из-дыхать* при *в-дыхать*, *дышать*, *дохнýть* : *дóхнуть* 'околевать' (**дъхnǫti*). Существенно, что ряд употреблений *vấyati* в «Ригведе» сопоставим с употреблением глагола ἀεθλεύω) у Гомера, более поздних поэтов, у Геродота, Платона и др. Интересно, что известен и другой глагол, обозначающий состязание, борьбу и т. п. — др.-инд. *spardh-*, ср. RV V, 64, 4 и др. при *spṛdh-*, *spūrdh-*, которым соответствовало бы др.-греч. σπυρθίζω 'подпрыгивать', 'подскакивать', ср. готск. *spaurds*, др.-в.-нем. *spurt* в связи с одним из важных элементов состязания — спуртом.

Но и этими примерами не исчерпывается состав общих ключевых слов в гимнах «Ригведы» и Пиндара. Конечно, где состязания, там и кони (*áśva-* : ἵππος), и четверка их (*catúr* / *catvā́r-* & *áśva-* при τέθριππον, τέθριππος, восходящее к **k*ᵘ̯*etur-* & **ek̑u̯os*), и колесница (*rátha-*, от *ar-* 'приводить в движение' при ἅρμα 'конная повозка', 'боевая колесница' и т. п. — из **arm-sm-a*), и колеса (*cakrá-* при κύκλος), и награда — венок-венец (др.-греч. στέφανος при вед. *stabh-* : *stambh-* 'укреплять', 'удерживать', 'стать опорой', с идеей стабилизации, упорядочения — и в космологическом плане, — увенчания: *конец — делу венец*), победа как полнота жизни (вед. *jaya-* : *ji-* 'побеждать' при др.-греч. βία 'жизненная сила', 'мощь'), приобретение, обладание высочайшими добродетелями — мужеством, доблестью, силой, красотой, благородством души как проявление причастности к некоему высшему началу порядка (вед. *ṛtá-*; др.-греч. ἀρετή).

Уже из сказанного очевидно, с какой степенью полноты можно реконструировать не только состав ключевых слов, но и самое основу текста прото-гимна на основании двух языковых и жанровых традиций — древнегреческой пиндаровой и ведийской.

Густота общего и сходного в текстах двух древних индоевропейских традиций, здесь рассмотренных, сам состав этого общего и/или сходного и организация его элементов в мотивы и сюжеты — все это, конечно, сильно выходит за рамки, которые ставятся этимологией, и не позволяет ограничиться признанием фактора генетического родства соответствующих языков как единственного объяснения особенностей сопоставляемых друг с другом текстов на этих языках. Апелляция к единому общему источнику, к «монофилетизму» и последующей дивергенции представляется настолько естественной и практически даже не обсуждаемой, что может привести к опасным соблазнам, ведущим к искажению историко-эволюционной перспективы. В свете идей современной гуманитарной науки, особенно в тех ее частях, которые связаны со словом и текстом-словесностью, само понятие единого и общего источника в значительной степени выглядит как некая фикция или — осто-

рожнее — как то упрощение, которое оказывается полезным только при условии соблюдения границ, за которыми как раз и лежит основное. Как часто бывает в таких случаях, это «основное» убегает от исследователя по мере того, как он к нему приближается, но и само это приближение всегда оказывается тем движением к «основному», той ступенькой к нему, где оно хотя бы немного приоткрывает себя в своем изменяющемся единстве.

В этом контексте проблема соотношения в истории языка, текста, культуры, «монофилетически-дивергентного» и «полифилетически-конвергентного» все еще остается проблемой, требующей внимания хотя бы потому, что она отсылает к соотношению внутреннего и внешнего в истории языка и культуры. Совершенно очевидно, если говорить в самой общей форме, что импульсы, определяющие развитие, идут как изнутри, так и извне, как от единого, так и от разного. Сравнительно-исторический метод применительно к языку и ряду других явлений культуры строит свои выкладки, исходя из единого и «внутреннего», развертывавшегося в многое и «внешнее». Поэтому в глубокой тени оставалась роль именно разного и «внешнего», тот духовный ландшафт в его развитии, который как ограничивает отбор возможностей и путей развития, выбор в нем, так и предоставляет пространство свободы этому выбору.

1999

О КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ «СОСТЯЗАТЕЛЬНЫХ» ГИМНОВ В РИГВЕДЕ И У ПИНДАРА

В этой статье затрагивается одни из аспектов более общей темы, которой посвящено исследование автора «Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции». Один из основных выводов этой работы состоит в том, что гимны Пиндара и гимны «Ригведы» (RV) могут рассматриваться как разные, но сохраняющие целый ряд сходных черт, отсылающих к общему индоевропейскому наследию, трансформации (в частности, и жанровые) этого исходного наследия. Иначе говоря, и Пиндар и «Ригведа» понимаются как два отражения исходной мифопоэтической традиции, опознаваемой наиболее адекватно по сюжету, языку, отчасти и по стилю, но и по жанру (гимновая конструкция), хотя в принципе нельзя исключать, что перед нами и в том и в другом случае жанровая трансформация некоего мифопоэтического нарратива (а если углубиться далее — совокупности соответствующих, близких к самодостаточности и кратких по форме выражения мотивов, которым только еще предстояло организоваться в целые сюжеты).

В интересах наглядности здесь следует выделить наиболее очевидную и одновременно наиболее интенсивную общую часть обоих сопоставляемых кругов текстов. Очерчивая их с известной приблизительностью, можно говорить о жанрово-мифопоэтической конструкции поединка-состязания, в котором участвует или само божество (как громовержец Индра в «Ригведе»), которое может, впрочем, и просто как бы соприсутствовать состязанию или просто упоминаться в связи с ним (громовержец Зевс у Пиндара, прежде всего в Олимпийских одах), или так или иначе связанный с таким божеством, его «соответствие-трансформация» на человеческом уровне, герой-

победитель поединка-состязания (Гиерон, Алкимедонт, Агессий, Эфармост и др. у Пиндара). Особый вопрос — как соотносятся эти два отражения друг с другом в известных версиях. Здесь, однако, существен взгляд на эту тему исключительно sub specie общего «первоисточника» их. Такой взгляд мало что прибавляет к «актуальному» пониманию текстов Пиндара или «Ригведы», к переживанию их воспринимающим сознанием, но он, безусловно, многое прояснит в характере реконструируемого их первоисточника и тем самым поможет увидеть и пиндаровские эпиникии, и ведийские гимны в рамках развивающейся традиции.

Ядро текстов Пиндара и «Ригведы», позволяющих осуществить реконструкцию общего первоисточника обеих традиций, составляют «состязательные» гимны. Речь идет о поединке-состязании будущего победителя (бога или в известном отношении сопоставимого ему человека-героя) с противником-конкурентом (он может быть один, или их может быть несколько — случай, характерный для состязаний, описываемых Пиндаром, но известный и в «Ригведе», где, правда, чаще множество противников распределено во временнóй последовательности) и о победе и известных или предполагаемых ее последствиях. Цель поединка и главное его содержание — именно победа с ее благими последствиями. Важна, конечно, конкретная победа конкретного победителя, и победитель важен сам по себе, как таковой. Для древнегреческих состязаний — узел напряженности для зрителей не в «болении» за x или y, а в тревожном ожидании обнаружения божьей воли, потому что состязания, в чем бы они ни состояли — в «спорте», военном деле, судебном разбирательстве или соревновании поэтов, — есть только варианты божьего суда. Прав и лучший из всех — только победитель, и о том, чтобы жалеть, что им не стал x, пользующийся «предварительными» симпатиями зрителя, не могло быть и речи, потому что только победитель, кем бы он ни оказался, позволял приоткрыть тайну божественного выбора, услышать слово оракула. М. Л. Гаспаров, убедительно, хотя и кратко, описавший общий контекст греческих состязательных игр, проницательно отмечает неслучайность того, что «цветущая пора греческой агонистики и пора высшего авторитета дельфийского оракула так совпадают» (каким бы парадоксом это ни показалось, но и ведийская ситуация отчасти сходна: в мистерии поединка Индры со своим противником, приуроченной к главному годовому ритуалу, его участники, зная, что Индра должен победить, не знают до последнего момента, что он действительно победит, как не знали этого потенциальные свидетели «первопоединка»; именно такой была религиозно-психологическая установка, и для участников ритуала было важнее то, что в ходе его выявляется победитель, чем то, что имя победителя — Индра; когда-то раньше, еще до наступления

«эры» Индры, их праотцы также радовались, вероятно, победителю, хотя диахронически он мог носить имя, сопоставимое в конечном счете с именем противника Индры или его «диахронического» предшественника).

Но и участники ведийского «состязательного» ритуала, и греческие зрители, присутствовавшие на Олимпийских и иных играх, за конкретным и в конце концов частным, здесь и сейчас происходящим, видели (и/или угадывали) нечто общее, сверх-эмпирическое (хотя, конечно, и в эмпирической сфере проявляющееся), относящееся к высокому плану организации жизни человека в мире, к связи человеческого и божественного. Победа в поединке или состязании означала для них то благое событие, ту удачу, тот успех, которые, переходя на язык иной культурной традиции, можно понимать как преодоление (хотя и временное) энтропической тенденции, как н о в о е, эктропическое движение к н о в о м у состоянию человека в мире, описываемое в «н о в о й» песни, как некий просвет в неопределенности и угрожаемости бытия, как информационный прорыв, откровение доселе скрытого. В «Ригведе» такая установка очевидна, и она в конечном счете отражена в мифе творения и организации мира, подтверждаемом и актуализируемом в соответствующем годовом ритуале. У Пиндара она менее очевидна и, тем не менее, вполне обнаружима: победа в состязаниях — это у з н а н и е до того неизвестной воли богов, указание, если угодно, того, кто и з б р а н и в наибольшей степени отвечает этой воле на земле, контролирует характер и объем той м е р ы, которая определяет отношение богов и людей.

В другом месте показано, насколько значителен объем ключевых слов, восходящих к общему индоевропейскому первоисточнику, в ведийских и пиндаровских гимнах, начиная с того, что само жанрообозначающее понятие гимна может рассматриваться как такое общее наследие, ср. др.-греч. ὕμνος : др.-инд. *su-mná-* (из и.-е. диал. **su-mno-*). К этому можно добавить, что эти обозначения гимна и в «Ригведе», и у Пиндара входят в ряд общих контекстов структуры Adj. & гимн & Vb. Но сходство пиндаровских и ведийских гимнов не исчерпывается ни этим жанрообразующим понятием, ни обилием генетически общих ключевых понятий, как они выражены в языке.

Наиболее удивительным (особенно при учете общих микрофрагментов в текстах обеих этих гимновых традиций) оказывается сходство гимновых к о м п о з и ц и о н н ы х структур в «Ригведе» и у Пиндара. С достаточной надежностью «каноническая» композиция гимнов в этих традициях может быть описана единой схемой, состоящей из трех блоков, из которых второй выступает как центр и своего рода ось симметрии. В первом блоке («экспозиционном») — констатация события, некое утверждение общего характера, похвала и/или воззвание к богу (богам), иногда сопровождаемое молитвой, молитвен-

ной просьбой; иногда призыв сопровождается декларацией о намерении сделать это, и эта декларация оказывается по существу перформативной («делокутивной»), как бы снимающей необходимость собственно призывания бога (богов). Какой бы отбор из имеющихся возможностей ни был произведен, он в любом случае обеспечивал этой первой части очевидное отличие от второй, центральной части, тогда как с заключительной третьей частью могли быть определенные обмены мотивами. Сама же третья часть — в основном молитва и просьба к богам о благополучии, успехах или недопущении всего неблагоприятного. Однако сам модус, в котором излагается молитва или просьба, может быть различным, что особенно характерно для Пиндара

Главной же частью гимна, как в ведийской традиции, так и у Пиндара, была вторая часть, мифологическая, как правило, сюжетная. Обычно она занимала объем, сильно превышающий объем двух остальных частей вместе взятых. Но основным в этой части был миф, отсылавший к прецеденту, к некоему первособытию в прошлом, и объяснявший, почему именно этот, а не какой-либо иной, миф использован в данном гимне, и, следовательно, устанавливавший связь между прошлым и настоящим, старым и новым, первообразом и его вторичными отражениями. Однако сам миф, используемый в каждом конкретном гимне, обычно не излагался полностью и в последовательности составлявших его мотивов. Именно это было правилом, а исключения (и то чаще всего частичные) были редкостью. Таким образом, не приходится говорить ни о фабульной связанности, ни о равномерности-равномасштабности в преобразовании мифа, ни — более того — о единстве избираемой версии мифа. Последнее отчасти прослеживается или предполагается в гимнах «Ригведы», но особенно ярко представлено у Пиндара, который нередко не просто синтезирует разные версии мифа, но, наоборот, настаивает именно на разных его версиях, сопоставляет их друг с другом, правда, позволяя себе давать им различную оценку и делать выбор наиболее вероятной, по его мнению, версии; ср.: *...Но нет, это сказки*: | *Ведь так часто людская молва* | *Переходит за грани истины*; | *И сказания, испещренные вымыслами*, | *Вводят в обман.* | *Ведь Харита* | ⟨...⟩ *Столько уж раз* | *Представляла нам неверное верным*! (Олимп. 1, с последующей сентенцией о «надежнейших свидетелях»; перевод М. Л. Гаспарова); — *Ты исчез*, | *И люди искали, но не нашли тебя для матери*; | *А завистник-сосед* | *Стал, таясь, рассказывать людям*, | *Как в воду, кипящую на огне*, | *Острым изрубленное ножом*, | *Падало тело твое*, | *Как делили его за столом на куски и ели.* || *Нет*! | *Я не смею назвать людоедами богов*! | *Слишком часто кара настигала богохульников* (там же) и т. п. Между реальностью, «разыгрываемой» мифом («то, что было на самом деле»), и современными поэту воспринимателями мифа находятся версии, и задача поэта в этой ситуации —

двояка: отделить истинное от представления о нем («рассказывают», — сообщает поэт в таком случае, ср. λέγειν. Pyth. 2, 22) и сделать свой выбор из имеющихся версий или предложить новое «истинное» объяснение.

Эта двоякая задача поэта, столь актуальная для Пиндара, — знак именно пиндаровского времени, характеризуемого своего рода кризисом мифологического сознания. И черты этой «кризисности» у Пиндара в большей степени говорят о поэтической индивидуальности его, о «личностном» слое в его творчестве, нежели о Пиндаре-мифологе. Его отношение к мифу и в синхронии (первая половина V в. до н. э.), и в диахронии, в историко-литературной перспективе важнее, чем сам сообщаемый миф, подобно тому как «личностное» заполнение зазоров в изложении мифов, сентенции и реплики, помеченные именно пиндаровской печатью, говорят нам нередко больше, чем соединяемые ими части расчленяемого целого, в частности — мифа. «Сочленения между разнородными мотивами обычно заполнялись сентенциями общего содержания и наставительного характера, — пишет М. Л. Гаспаров. — Пиндар был непревзойденным мастером чеканки таких сентенций. У него они варьируют по большей части две основные темы: “добрая порода всё превозмогает” и “судьба изменчива, и завтрашний день не верен”; эти припевы лейтмотивом проходят по всем его одам. А иногда поэт отказывался от таких связок и нарочно бравировал резкостью композиционных переходов, обращаясь к самому себе: “Повороти кормило!”... (Пиф. 10), “Далеко унесло мою ладью...” (Пиф. 11) и т. п.».

Сообразно несравненно более обширному, чем у Пиндара, объему текстов и типология композиционных схем в «Ригведе» существенно разнообразнее, хотя сама трехчастность, независимо от характера заполнения каждой части, сохраняется, как и у Пиндара. В ведийских гимнах «личностный» слой, разумеется, отсутствует, хотя черты индивидуального («личного») стиля, поэтической манеры во многих случаях достаточно отчетливы и проявляются на разных уровнях текста (подробнее см. *Т. Я. Елизаренкова*. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993 и др.). Но в данном случае все равно важнее то «надличное», общее, типовое, что просвечивает сквозь индивидуальные варианты и в значительной мере может быть понято как достояние индоевропейского «пред-гимна» или результат его ранней эволюции. Особенно показательна типология первой и третьей частей композиционной схемы, т. е. зачина, начала (I) и финала, конца (F).

Если говорить о начале, исходя из данных ведийских гимнов, обращенные к Индре (в связи с рассматриваемой темой они наиболее представительны), то состав образуют:

1а. Прямое (непосредственное) о б р а щ е н и е к Индре (вокатив, 2 л. ед. ч., императив) (ср.: *О Индра, даруй* [*нам*] *в поддержку богатство* ⟨...⟩ RV I, 8, 1:

Índra ⟨…⟩ *bhara*; — *О Индра, приди! Опьяняйся напитком* ⟨…⟩*!* I, 9, 1: *Índra ā íhi mátsi ándhaso* ⟨…⟩; — *Дай же нам, о Индра* [букв. — *восхвали*]. I, 29, 1: *ā́ tú na indra śaṅsaya* ⟨…⟩, ср. I, 130, 1; VII, 22, 1; вокатив может и отсутствовать);

1b. Косвенное обращение к Индре (3 л. ед. ч., косвенные наклонения (ср.: *Да усилит он* [Индра. — *В. Т.*], *как следует, заботу о нас.* I, 33, 1: *vavṛdhati*);

1c. Обращение (прямое) к третьему/третьим относительно Индры (2 л., императив) (ср.: *Придите же! Сядьте! Индру воспойте.* I, 5, 1: *Ā́ tv étā ní ṣīdaténdram abhi prá gāyata*; любопытен случай, когда обращение к самим себе [1 л.] мотивировано прямым обращением к Индре: *О Индра, при твоей поддержке пусть возьмем мы дубину, как* [ты. — *В. Т.*] *ваджру, и победим* ⟨…⟩. I, 8, 3: *índra tvótāsa ā́ vayáṃ vájraṃ ghanā́ dadīmahi jáyena saṃ* ⟨…⟩);

2a. Сообщение (экспликативно-изъявительный модус) об Индре (3 л., индикатив) (Ср.: *Каждый день мы призываем на помощь принявшего прекрасный облик* [Индру. — *В. Т.*]. I, 4, 1: *Surūpakṛtnum ūtáye* ⟨…⟩ *juhūmási dyávi-dyávi*; — *Они* [жрецы своим пением. — *В. Т.*] *запрягают пару любимых его* [Индры. — *В. Т.*] *буланых коней* ⟨…⟩. I, 6, 2: *yuñjánty asya kā́myā hárī* ⟨…⟩; ср. I, 7, 1—3); особый тип такого сообщения связан с транспонированием (и/или описанием) обращения в сообщение (случай, который следует отличать от типа 2b), ср.: *Воспевают тебя воспеватели, восхваляют хвалой восхвалители.* I, 10, 1: *Yā́yanti tvā gāyatṛ́ṇó 'rcanti arkám arkíṇaḥ* ⟨…⟩, ср. отчасти: *Все хвалебные песни подкрепили Индру* ⟨…⟩. I, 11, 1: *Índraṃ víśvā avīvṛdhan* ⟨…⟩ *gíraḥ*; — *Индры героические деяния сейчас я хочу прославить.* I, 32, 1: *Índrasya nú vīryā́ṇi pra vocaṃ* ⟨…⟩;

2b. Сообщение в виде обращения (вокатив, индикатив) (ср.: *Никто, о Индра, не выше тебя, нет* [*такого*] *больше* [*тебя*], *о убийца Вритры, нет также такого, как ты.* IV, 30, 1: *Nákir indra tvád úttaro ná jyā́yāñ asti vṛtrahan nákir evā́ yáthā tvám*; — *Воспевают тебя* [Индру. — *В. Т.*] *Маруты, чистые помыслами. Ты, о Индра, — их мудрый риши.* V, 21, 1: *árcanti tvā marútaḥ pūtádakṣās tvám eṣām ṛ́ṣir indrāsi dhīraḥ*; ср. VII, 18, 1: *Раз это у тебя еще отцы наши, о Индра, певцы, все блага получали* ⟨…⟩, *ты должен добыть богатства* ⟨…⟩); но возможно и отсутствие вокатива;

3. Вопрошание (Pron. interrog.) (ср.: *Кто, едва родившись* ⟨…⟩, *силой духа охватил богов* ⟨…⟩ — *тот, о люди, Индра!* ⟨…⟩ *кто укрепил колеблющуюся землю, кто успокоил качающиеся горы, кто дальше измерил воздушное пространство, кто поддержал небо — тот, о люди, Индра! Кто, убив змея* ⟨…⟩, *кто выгнал коров* ⟨…⟩, *кто породил огонь* ⟨…⟩, *кто загребает* [*добычу*] *в сражениях — тот, о люди, Индра! Кем все эти перевороты совершены* ⟨…⟩. II, 12, 1 сл. и т. п. С многочисленными повторяющимися *кто*, но и *кому, о ком, кого, у кого*: *yó* [собств. — 'который'], *yásya, yáḥ, yéna,*

yáṃ, *yásman* и т. д.; — *Где слышно об Индре? Среди какого народа* ⟨…⟩? X, 22, 1 [первые слова гимна]: *Kúha śrutá indraḥ kásmin adyá jáne* ⟨…⟩. Такой же тип вопрошания в начале текста и именно о боге [или герое] с последующей расшифровкой вопросов отмечен и для гимнов Пиндара: Ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι, | τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ'ἄνδρα κελαδήσομεν [Olymp. II, 1—2] «Песни мои, владычицы лиры, | Какого бога, | Какого героя, | Какого мужа будем мы воспевать?», с последующими ответами: из богов — Зевса, из героев — Геракла, из мужей — Ферона. Ср. также: ταὶ Διωνύσου πόθεν ἐξέφανεν | σὺν βοηλάτᾳ χάριτες διθυράμβῳ; τίς γὰρ ἱππείοις ἐν ἔντεσσιν μέτρα, | ἢ θεῶν ναοῖσιν οἰωνῶν βασιλέα δίδυμον | ἐπείθηκ' [Olymp. 13, 18—22] «Кто явил Дионисовой благодати | Дифирамб за бычью гоньбу? | Кто меру отмерил! | Конской узде? | Кто дважды возвел на божьи храмы | Пернатого царя?»).

Состав концовки, третьей части (F) композиционной схемы ведийского гимна во многом совпадает с тем, что было сказано о составе первой части (I):

Ia. Прямое (непосредственное) обращение к Индре (вокатив, 2 л., императив) (ср.: *Пей же, Индра* ⟨…⟩, *радуясь нашему выжатому* [*соме*], *продли* [*нам*] *побольше новый срок жизни, сделай риши завоевывающим тысячи!* I, 10, 11: *ā́ tū́ indra* ⟨…⟩ *mandasánaḥ sutám piba* | *návyam ā́yuḥ prá sū́ tira kṛdhí sahasrasā́m ŕ̥ṣim*; — *Исполни это наше желание* ⟨…⟩. I, 16, 9: *semáṃ naḥ kā́mam ā́ pṛṇa* ⟨…⟩; — *Убей* ⟨…⟩, *загрызи* ⟨…⟩! *Дай же нам, о Индра, надежду* ⟨…⟩. I, 29, 7: *jahi jambháya* ⟨…⟩ *śaṅsaya*, ср. выше I, 29, 1; — *Защити нас* ⟨…⟩, *о Индра,* ⟨…⟩ *расти, как небо* ⟨…⟩. I, 130, 10: *no* ⟨…⟩ *pāhi* ⟨…⟩ *indra* ⟨…⟩ *vāvṛdhīthā́* ⟨…⟩ *iva dyaúḥ*; — *О Индра, возрадуйся слагаемым молитвам.* V, 29, 15: *índra bráhma kriyámāṇā juṣava*; — *Пей же, пей, о Индра-герой, сому, не промахнись* ⟨…⟩, *защити* ⟨…⟩, *сделай нас богатыми* ⟨…⟩ X, 22, 15: *piba-pibéd indra śura sómaṃ ma riṣaṇyo* ⟨…⟩ *trāyasva* ⟨…⟩ *revátas kṛdhīnaḥ*);

Ib. Косвенное обращение к Индре (3 л., косвенное наклонение) (ср: *Да получит Индра* ⟨…⟩ *эту награду* ⟨…⟩! *Да не причинят вреда смертные нашим телам, о Индра* ⟨…⟩! *Отврати смертоносное оружие* ⟨…⟩. I, 5, 9—10: *saned imáṃ vā́jam indraḥ* ⟨…⟩ *mā́ no mártā abhí druhan tanū́nām indra* ⟨…⟩ *yavāya vadhám*; — *Да будет он только наш!* I, 7, 10: *asmā́kam astu kévalaḥ*);

Ic. Обращение (прямое) к третьему/третьим относительно Индры (2 л., императив) (ср.: *За ним* [за Индрой. — *В. Т.*] *следуйте, о мужи Маруты* ⟨…⟩ *Поддерживайте желание Пайджаваны* ⟨…⟩. VII, 18, 25: *imáṃ naro marutaḥ saścatā́nu aviṣṭánā paijavanásya*; ср. IV, 30, 24);

2a. Сообщение (экспликативно-изъявительный модус) об Индре (3 л., индикатив) (ср.: *Индра — царь движущегося* [*и*] *отдыхающего* ⟨…⟩. *Это он как царь правит народами, как обод — спицы* [*колеса*], *он охватил их* [*всех*]. I, 32, 15: *índro yātó 'vasitasya rája* ⟨…⟩ | *séd u rā́jā kṣayati carṣaṇīnā́m arán ná nemíḥ pári tā́ babhūva* и др.; но основной тип примеров — уже отмеченное

выше явление транспонирования обращения в сообщение, ср.: *Мы молим Индру о добыче*. I, 6, 10: *śātím ī́mahe* ⟨...⟩ *índram*; — [*Этого*] *Индру для вас мы призываем*. I, 7, 10: *índraṃ vo* ⟨...⟩ *hávāmahe*; — *Поистине, ему желанны прославление и хвалебная песнь, которые надо исполнять, чтобы Индра пил сому*. I, 8, 10: *evā́ hy àsya kā́myā stoma ukthám ca śaṅsyā* | *índrāya somapītaye*; — *Радующемуся при каждом выжимании сомы Индре высокому, благородный человек высоко возносит громкую песнь*. I, 9, 10: *suté-sute nyòkase bṛhád bṛhatā́ éd aríḥ* | *índrāya śūṣám arcati*; — *Восхваления призвали Индру*. I, 11, 8: *índram* ⟨...⟩ *stómā anūṣuta* ⟨...⟩; — *Мы* [*хотим*] *всегда* [*быть*], *о Индра, твоими любимцами! Мы хотим провозгласить жертвенную раздачу*, [*чтобы иметь*] *прекрасных мужей*. II, 12, 15: *vayáṃ ta índra viśváha priyā́saḥ suvīrāso vidátham ā́ vadema*; — *Мы хотим призывать на счастье щедрого Индру* ⟨...⟩. III, 31, 22: *śunáṃ huvema maghávānam índram* ⟨...⟩ [ср. III, 30, 22]; — *Пусть прежние риши и теперешние поэты слагали тебе молитвы, о Индра* ⟨...⟩. VII, 22, 9: *yé ca pū́rva ṛ́ṣayo yé ca bnū́tnā indra brahmāṇi janáyanta víprāḥ*);

2b. Сообщение в виде обращения (вокатив, индикатив), ср. цитируемые выше примеры — I, 33, 14—15; II, 12, 15; VII, 22, 9.

3. Вопрошание (остаточно и в реконструкции) (ср.: *yó rāyó 'vánir mahā́n supāráḥ sunvatáḥ sákhā* | *tásmā índrāya gāyata*. I, 4, 10. «Кто великий поток богатства, [кто] друг, переправляющий на другой берег выжимающего [сому], — этому Индре пойте [славу]» — предположительно из: *Кто великий поток богатства? — ? Индра & Кто друг, переправляющий на другой берег..? — ? Индра & Кому петь славу? — ? Индре; ср. конечный вопрос у Пиндара Olymp. 2. 100: τίς ἂν φράσαι δύναιτο. — Подобные преобразованные конструкции в F возвращают нас к аналогичным сохранившимся конструкциям в I и свидетельствуют о роли вопросо-ответных структур, иногда образующих цепи, в составе симметричных «крайних» частей схемы. Весьма существенно, что вопрошание происходит, во-первых, именно в этих частях, а не в средней мифологической части, что дает основание думать, что сама она в целом отвечает на главный вопрос или те, что могут возникнуть, и, во-вторых, что сильный локус вопрошания — начальная часть, а вопросы, изредка появляющиеся в конечной части, — всего лишь эхо начальных вопрошаний, которое, кажется, может пониматься как заключительное повторение вопроса (или вопросов) и напоминание о том, на какие вопросы в гимне дается ответ).

Более подробное рассмотрение рамочных частей гимна (I и F) оправдано рядом соображений, а говоря в общем, особой их ролью в структуре целого — и соотносительно со срединной мифологической частью, и соотносительно друг с другом (симметричная «зеркальность» или эхоподобная конструкция). Специфика этих рамочных частей гимна в том, что именно они

имеют непосредственное отношение к ритуалу и, более того, сами являются частями ритуального (по крайней мере — некогда) текста и именно такими, в которых формулируется главная цель ритуала и/или пути ее достижения (молитва, просьба, хвала, прославление и т. п.). В этом отношении начальная и конечная части как фрагменты ритуала существенно отличаются от средней мифологической части — как по своей структуре, так и по функции (апеллятивная в I и F, но «изъявительная» в средней части). Ритуальность или тесное соприкосновение с ритуалом предполагают как минимум два взаимосвязанных фактора — соборность как воплощение «хорового» начала и людей как носителей его. Следовательно, именно в этих рамочных частях в наибольшей (иногда и в исключительной) мере осуществляется контакт человека́ с миром богов, обнаруживающий себя прежде всего в обмене жертвоприношений и восхвалений, молитв, с одной стороны, и благ, посылаемых богами людям в ответ на их призывания и просьбы, с другой. Иногда этот контакт эксплицируется в тексте (ср. выше о благородном человеке, возносящем громкую песнь Индре — I, 9, 10) — тем более что «изъявительность» и сопутствующая ей нарративность (в основном, правда, в виде придаточных предложений) проникают и в рамочные части, впрочем, зная свое место и не покушаясь всерьез на сферу Appellfunktion (ср. типы «О Индра, который сокрушил Вритру...», «О Индра, когда ты пьешь сому...», «Дай нам богатство, о Индра, известный своею щедростью...» и т. п.).

Подобный контакт человека с миром богов известен и из пиндаровских гимнов, хотя там обнаруживаются и существенные различия, связанные с разностью хронологических срезов, к которым принадлежат ведийские и пиндаровские гимны, способов и объема хранения и развития исходной индоевропейской гимновой традиции, особенностями каждой из этих сопоставляемых здесь культурных традиций. Два различия должны быть отмечены особо: в отличие от ведийских гимнов, где зона контактов людей и богов совпадает с «крайними» частями I и F, у Пиндара соприкосновение с миром богов происходит в центральной мифологической части, причем речь идет не столько о самих людях, вступающих в общение с богами, сколько о промежуточном слое героев. Введение героев в миф у Пиндара предлагает существенно иной вариант человеческого богообщения, нежели в ведийских гимнах, хотя и здесь едва ли стоит абсолютизировать эти различия. Общее так или иначе узревается и за ними, но и сами эти различия должны трактоваться не только и не столько как нарушение общего, сколько как отсылка к исходному целому, как оно восстанавливается по следам его разрушения, деконструкции. Поэтому специфика каждой из них, как бы вне связи с другой, немало проясняет и то целое, отпавшими членами которого являются ведийская и древнегреческая традиции.

«Почти все мифы, используемые Пиндаром, — пишет современный исследователь, — это мифы о героях и их подвигах, причем такие, в которых герой непосредственно соприкасается с миром богов: рождается от бога (Геракл, Асклепий, Ахилл), борется и трудится вместе с богами (Геракл, Эак), любим богами (Пелоп, Кирена), следует вещаниям бога (Иам, Беллерофонт), пирует с богами (Пелей, Кадм), восходит на небо (Геракл) или попадает на острова Блаженных (Ахилл). Мир героев важен Пиндару как промежуточное звено между миром людей и миром богов: здесь совершаются такие же события, как в мире людей, но божественное руководство этими событиями, божественное провозвестие в начале и воздаяние в конце здесь видимы воочию и могут служить уроком людям. Таким образом, миф Пиндара — это славословие, одобрение, а то и предостережение (Тантал, Иксион, Беллерофонт) адресату песни. Применительно к этой цели Пиндар достаточно свободно варьирует свой материал ⟨...⟩. Связь между героями и богами образует, так сказать, «перспективу вверх» в одах Пиндара; ее дополняет «перспектива вдаль» — преемственность во времени мифологических поколений, и иногда «перспектива вширь» — развернутость их действий в пространстве ⟨...⟩. Так словно в трех измерениях раскрывается та мифологическая система мира, в которую вписывает Пиндар каждое воспеваемое им событие, как отмечает современный исследователь. Эта трехмерность перспектив характерна и для ведийских гимнов, хотя структура пространственной перспективы выглядит несколько иначе, не говоря уж о том, что она носит на себе отпечаток существенно более глубокой архаики.

В силу этой большей архаичности данные ведийской традиции в ряде случаев помогают высветить и более ранний подслой пиндаровских гимнов и, по меньшей мере, склоняют к мысли, что сам тип гимна у Пиндара не обнаруживает ничего существенного, что бы не могло — в реконструкции — быть сведено к типу ведийского гимна. Вместе с тем сам этот тип пиндаровского гимна развивает и специализирует то, что в ведийских гимнах было представлено в более общем и отчасти более расплывчатом виде. Преимущественной сферой специализации у Пиндара была сфера состязательности как локуса, в котором формировался переход от «пред-спорта» к ранним дифференцированным формам спорта.

Естественно, однако, что путеводным ориентиром для понимания этиологии гимнов Пиндара являются гимны, а не наоборот. Они позволяют очертить некоторые возможности того, каким мог быть тип древнегреческого гимна (в той традиции, к которой относится и Пиндар), генетически предшествовавший пиндаровским гимнам. Существовал ли сам этот тип реально, исторически — особый вопрос, и здесь можно удовлетвориться только экспликативно-объяснительным аспектом проблемы. Эта тема требует, разумеется,

особого исследования, но две проблемы могут быть очерчены уже сейчас как требующие более детальной проверки.

Первая. Высокая степень содержательной, языковой, стилистической, не говоря уж о функциональной, конгруэнтности частей I и F в ведийских гимнах, их самодостаточность и информационные возможности дают основание полагать, что именно они представляют собой разделившиеся части первотекста некоего ядра «пред-гимнового» этапа развития. По этой архаичной части может быть, с известным вероятием, восстановлена исходная форма, в которой реализовались и апеллятивная, и изъявительно-экспликативная функции. Из такого ядра в конечном счете возникла (или была им имплицирована) нарративная средняя часть с мифологическим сюжетом. И как часто бывает в подобных случаях, ядро по объему было многократно перекрыто изъявительно-мифологической частью, ставшей «содержательно» главной. И тем не менее без ядра, без зачина и концовки, без этой малой части объема не было бы вообще самого гимна: гимновое начало, соль его — именно здесь, а не в «мифологически-сюжетной» части, которая (в «Ригведе», например) может быть вообще опущена и лишь приблизительно имитироваться отдельными нарративными элементами в различных частях гимна.

Но у «мифологически-сюжетной» (точнее, суммарно-мотивной) части свои задачи и свои преимущества. Если начало и конец, I и F или — в реконструкции — ритуальный гимновый «предтекст» — выход к богу или богам, голос человека, некоего объединенного человеческого коллектива, сообщающий о своем дефиците и молящий восполнить эту недостачу, то «мифологическая» часть — о самом боге или богах, о событиях, с ними связанных, и в конечном счете небезразличных для человека, угнетенного недостачей и стремящегося восполнить ее. В этой части бог описывается не как ты (подобно тому, как это практикуется в I и F), но как «объективированный» и как бы вынесенный на некоторое удаление в пространстве и времени он, который в отличие от ты не столько предполагает, каков этот он, но чтó этот он делает. Лирико-драматическое начало, связанное с я (или мы), в «мифологической» середине гимна поневоле уступает бóльшую (если не всю) часть своего места эпическому, нарративно-изъявительному началу с присущими ему формами языкового выражения (3 л., индикатив, прошедшее время, иногда «вивифицируемое» настоящим, и т. п.).

Однако у этого «эпического» есть свои преимущества, которых нет у апеллятивных I и F. Одно из них — в интенсификации сообщения, в индуцировании более глубокого, «тайного» слоя, в многоступенчатости развития исходных смыслов. Здесь в качестве примера может быть указано лишь одно, но весьма важное явление — так называемое «автометаописание». Под

этим термином следует понимать некое иное описание самого себя через обращение на явное, открытое любому воспринимателю текста сообщение о некоем событии. Но, как показывают примеры, взятые, в частности, из архаичной мифопоэтической традиции у индоевропейцев, автометаописания имеют в виду не любого «воспринимателя», а избранного, отмеченного, способного по неясному (особенно вначале) намеку открыть тайну, хранимую текстом, который сам выбирает своего, ему конгениального читателя. Сигналом к поиску этой тайны как раз и является совокупность элементов языка метаописания, которые сами не лежат на поверхности и обретают очертания только в свете дальнейшего опыта реципиента текста. Поэтому, когда говорится об обращении на описание самого себя, речь идет не об альтернативном описании того, что уже описано в тексте, а скорее об отсылке к иной возможности, о намеке-наведении, акцентировании некоторых ключевых элементов и т. п.

Если автометаописание понимать достаточно широко и свободно и помнить о том, что здесь имеются в виду конкретные древние гимновые тексты, то два явления попадают прежде всего в сферу внимания исследователя — разного рода звуковые приражения типа анаграмм, гипограмм, целевых уплотнений отмеченных звуков и т. п., дополнительно отсылающие к данным смыслам, уже явленным открыто, но на другом уровне, и еще раз удостоверяющие их, а кроме того, такие операции над текстом, преобразующие его, которые в известной степени «иконически» воспроизводят некоторые особенности описываемого в тексте содержания или, по меньшей мере, соотносятся с ними; иначе говоря, в этом последнем случае открывается перспектива связи структуры самого текста со структурой того, что им описывается.

После опубликования заметок Соссюра по анаграммам в текстах ряда древних индоевропейских традиций, в частности, ведийской, древнегреческой, латинской, зона анаграмматичности в гимнах «Ригведы» и сама роль анаграмм в ведийской поэтической традиции существенно прояснились, и поэтому здесь нет необходимости еще раз возвращаться к теме анаграмм в ведийских гимнах, в частности и тех, что обращены к Индре.

Зато не будут лишними несколько слов об анаграмме в древнегреческой поэтической традиции. В своих заметках об анаграммах в греческой поэзии Соссюр проницательно указывает на первоначальную форму поэтических произведений: «Вначале были только маленькие сочинения, состоявшие из 4—8 стихов. По своему содержанию это были либо магические формулы, либо молитвы, либо погребальные стихи, а может быть, и хоровые (разрядка наша. — *В. Т.*), то есть, как будто случайно, их состав соответствовал тому, что мы в своей классификации называем “лирикой”». Наличие анаграмм в древнегреческом эпосе было установлено Соссюром с несомненностью. Воз-

никает вопрос о том, было ли знакомо это явление древнегреческой лирике, в частности, хоровой, виднейшим представителем которой был именно Пиндар.

Учитывая данные ведийской гимновой традиции, предположение о наличии анаграмм и в древнегреческой гимновой традиции следует считать весьма вероятным. Но окончательный ответ осложняется тем, что каждый пиндаровский гимн посвящен конкретному адресату, чье имя, кстати (и иногда не раз), упоминается и в самом гимне, что лишает анаграммирование его тайного нерва. Эта явленность имени победителя как бы снимает условия, необходимые для появления анаграммы, превращает ее в простую побрякушку, лишенную собственной силы и своего прямого назначения. Поэтому отсутствие (мнимое), как полагают некоторые, анаграмм в гимнах Пиндара получает свое естественное объяснение, которое, однако, недействительно для предыдущего состояния гимновой поэзии этого типа, которая могла характеризоваться отсутствием явленного имени героя или бога в гимновом тексте.

Тем не менее и у Пиндара можно говорить об известных звуковых сгущениях и умышленности в распределении звуков в близкой окрестности того или иного имени; ср. некоторые из них: κελαδεῖν | Κρόνου παῖδ' ἐς ἀφνεὰν ἱκομένους | μάκαιραν **Ἱέρωνος** ἑστίαν (Olymp. 1, 9—11) «Что славить Кронида | У блаженного очага Гиерона» (выделенные элементы достаточно полно синтезируют имя Гиерона Сиракузского, чье имя само присутствует здесь и кому этот гимн посвящен [соотнесение Κρόνος и Ἱέρων оправдано и содержательно: победитель состязаний, Гиерон, здесь и сейчас выступает как диахронический преемник другого победителя — Зевса, упоминаемого далее; полный состав нисходящего «олимпийского» ряда перевоплощений-преемств — Зевс → Геракл → *x*, победитель данных состязаний в данном их виде, ср. начало Olymp. 2]; Пиндар помнит и об этой иерархии, и о своем месте, своем уделе — *А мой удел* — | *Конным напевом, эолийским ладом* [ἱππίῳ νόμῳ Αἰοληΐδι μολπᾷ] | *Венчать героя* (Olymp. 1, 100—103) и далее — *Разным людям — разное величие*; | *Высочайшее из величий — венчает царей*; | *О, н е с т р е м и свои взоры еще выше!* | *Будь твоей долей* — | *Ныне попирать вершины*; | *А моей* — | *Обретаться рядом с победоносными*, | *Первому во всем искусстве перед эллинами* [Olymp. 1, 114—117]; в финале — снова соседство, хотя и не столь близкое, как в первом случае, имен Ἱέρων и Κρόνιον); — это же имя и в пифийских гимнах (1—3), похоже, специально отмечено и на звуковом уровне, ср.: **Ἱέρωνος** ⟨…⟩ ὑπέρ ⟨…⟩ | ⟨…⟩ πρῶτα ⟨…⟩ | ⟨…⟩ ἀρχομένοις (Pyth. 1, 32—34); — **Ἱέρωνι** ⟨…⟩ ὀρθωτὴρ ⟨…⟩ | ⟨…⟩ χρόνον ⟨…⟩ καιρὸν ⟨…⟩ (Pyth. 1, 56—57); — **Ἱέρων** ⟨…⟩ ἔρχομαι ⟨…⟩ Ἑρμᾶς ⟨…⟩ δίφρον ⟨…⟩ (Pyth. 2, 4—10; ср. Ἥρας ⟨…⟩ ἐράσσατο ⟨…⟩. Pyth. 2, 27); — [**Ἱέρων**]: Χίρωνά ⟨…⟩ | ⟨…⟩ χρεὼν (Pyth. 3, 1—2, в гимне Гиерону Сиракузскому же, чье имя упоминается лишь однажды и на большом удалении от начала — Ἱέρων. 3, 80); — **Ἱέρων** как бы в рифме с

προτέρων, оканчивающим стих (Pyth. 3, 81); еще один стих (3, 82) завершается **φέρειν**. — В гимне Olymp. 2, посвященном Ферону Акрагантскому, имя победителя не раз появляется в фонетически отмеченном контексте, ср.: **Θήρωνα δὲ τετραορίας** ⟨...⟩ **νικαφόρου** | ⟨...⟩ **ξένων** (Olymp. 2, 5—6) и дальше — **Κρόνιε** (Olymp. 2, 12), **Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ** (Olymp. 2, 17), ср. 2, 9: **ἱερὸν** и др. (помимо этих как бы «напоминательных» отзвуков имени героя встречаются и более непосредственные соотнесения с его именем, ср.: **Θήρωνος** ⟨...⟩ **ἀνδρῶν** ⟨...⟩ **θέλον**. Olymp. 2, 95—97); — и в следующем гимне, посвященном тому же победителю: **Θήρωνος** ⟨...⟩ | **εὑρόντι τρόπον** | **Δωρίῳ φωνὰν** ⟨...⟩ (Olymp. 3, 3—5); — **Θήρωνί** ⟨...⟩ | ⟨...⟩ **βροτῶν** | ⟨...⟩ | **Θήρων ἀρεταῖσιν ἱκάνων** ⟨...⟩ | **οἴκοθεν** ⟨...⟩ (Olymp. 3, 39, 43); — **Διαγόρας** (Olymp. 7), включенное в плотный звуковой контекст: **Δαμάγητον** ⟨...⟩ **Δίκᾳ** ⟨...⟩ **διορθῶσαι λόγον** ⟨...⟩ **῎Αργει** ⟨...⟩ **ἐν ᾿Αρκαδίᾳ** ⟨...⟩ **Μεγάροισιν**; — несколько более размыт звуковой контекст имени Алкимедонта (**῾Αλκιμέδων**) в гимне Olymp. 8, 65, посвященном Алкимедонту Эгинскому, ср.: ⟨...⟩ **ἄλλων** ⟨...⟩ **ἱερῶν ἀεθλων μέλλοντα** ⟨...⟩ **᾿Αλκιμέδων νίκαν τριακοστὰν ἑλών** и т. п.

В т о р о й тип автометаописания (о первом см. выше), особенно отчетливо выступающий в ведийских гимнах, посвященных Индре, имеет своим локусом фрагменты, в которых представлен мотив убийства Вритры, расчленение его тела на части и разбрасывания их повсюду (ср. RV I, 32). Существенно обратить внимание на то, ч е м и к а к убивает Индра Вритру и ч т о он делает с его трупом: *áhan v ṛ t r á ṃ* ⟨...⟩ *í n d r o vájreṇa* ⟨...⟩ | *skandhā́ṅsīva k ú l i ś e n ā v i v ṛ k n ā́ t i ḥ śayata upapṛ́k pṛthivyā́ḥ* (I, 32, 5) «Он, Индра, убил Вритру д у б и н о й [ваджрой] | ⟨...⟩ | Как ветви т о п о р о м о б р у б л е н н ы е, | Змей лежит, прильнув к земле»; ср. в другом гимне: *vailasthānám pári t ṛ ḍ h ā́ áśeran* (I, 133, 1) «Кругом, на месте бойни, полегли они р а с т е р з а н н ы е» и др. В этом же гимне (I, 133), обращенном к Индре и содержащем просьбу убить злых демонов, — разработанная технология убийства, перечисляющая разные его способы. Индру просят: размозжи (*chindhi*), разнеси (*jahi*), раздави (*sám mṛṇa*), взорви (*dādṛhi*), I, 133, 2, 3, 5, 6. Пораженный Индрой, «Вритра лежал, разбросанный по разным местам» (*purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*. I, 32, 7).

Этот мотив поражения, нанесенного Индрой Вритре или демонам, чрезвычайно важен, поскольку именно в нем т а й н ы й н е р в «основного» мифа. Перед нами в данном случае не просто убийство, хотя бы и особенно радикальное, «полное», жестокое, и даже не только сверх-убийство или — еще больше, предельно — в с е - у б и й с т в о, но и решающий шаг к преодолению «непреодолимости» смерти, к восстанию из мертвых, к н о в о й, усиленной многократно, ж и з н и. В этом ядре «основного» мифа, лучше представленного в ведийской традиции, чем в древнегреческой, хотя и в ней он представ-

лен, — парадокс жизни смертной и смерти жизнедавческой и самая радикальная, превышающая возможности здравого смысла разгадка тайны глубинного сродства жизни и смерти. Фабула и сюжет «основного» мифа — не более чем «разыгрывание» и обнаружение этой тайны на поверхностном, открытом всем и всем доступном уровне понимания.

Для ведийских версий «основного» мифа, относящихся к теме поражения Индрой его противника, мотив убийства и расчленения ради жизни и новой целостности не исчерпывается нарративными заданиями. Из эмпирического описания события делается своего рода выжимка, при которой конкретное и частное подвергается операциям абстрагирования и обобщения, доведенным до того уровня, на котором мотив, весь сюжет в его кульминационной точке становится п р и н ц и п о м, опрокидываемым снова на тот же сюжет в текстовом его варианте. Нужно заметить, что сказанное — вполне в духе творчества ведийских риши, чьи гимны нередко обнаруживают присутствие глубокого и, вероятно, вполне сознательного параллелизма между творением мира (а миф о победе Индры над хтоническим Вритрой, несомненно, — миф творения нового, упорядоченного, открытого и динамично-интенсивного мира) и творением текста об этом самом творении мира. И в том, что в подавляющем большинстве версий «основного» мифа этот миф сам р а с ч л е н я е т с я на мотивы и даже на составные их части, кажется, следует видеть осуществление указанного выше принципа применительно к тексту, который выстраивается из расчлененных на части, перемешанных и разбросанных частей мифа, пока он не становится новым и усиленным целым текста, к созданию которого — как бы по индукции — подключается и творческое сознание тех, кто воспринимает этот текст. Разрозненные, но потом соединенные и приживленные части целого, по устойчивой мифоритуальной традиции, н а м н о г о п р о ч н е е первоначальной естественной монолитности-целостности (ср. многочисленные примеры, связанные с погребальными обрядами, — разбивание глиняной посуды, ломка вещей, разбрасывание костей и т. п.). Риши, создающие тексты, которые имеются здесь в виду, по-видимому, хотя бы отчасти сознавали и себя демиургами, в известном отношении («операционном») подобными Индре, и действовали в пространстве создаваемого текста действительно подобно Индре в мире, описываемом в «основном» мифе.

Разумеется, что пиндаровские гимны не могут трактоваться подобным образом с такою же степенью достоверности, как ведийские. Тем не менее сам принцип р а с ч л е н е н и я излагаемого мифа на мотивы и разбрасывание их как в пределах данного гимна, так и по разным гимнам, в целях некоего синтеза целого, похоже, отсылает к той же ситуации, что и в ведийских гимнах, хотя и вырисовывающейся более смутно. Впрочем, когда этот принцип

расчленения мифа и разбрасывания-разведения его по всему тексту (и даже по разным текстам) сосуществует с изложением мотива расчленения тела и распределения его частей (ср. в мифе о Пелопе, сыне Тантала: *А завистник-сосед | Стал, таясь, рассказывать людям, | Как в воду, кипящую на огне, | Острым изрубленное ножом, | Падало тело твое, | как делили его за столом на куски и ели* — ⟨...⟩ — ⟨...⟩ κατὰ μέλη, | τραπεζαισί τ᾽ ἀμφὶ δεύτατα χρεῶν | σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον. Olymp. 1, 47—51), правдоподобность тезиса о том, что у Пиндара еше сохранялись следы такого же принципа построения текстов, что и у ведийских риши, сильно возрастает. Наконец, нужно иметь в виду, что сами состязания, описываемые Пиндаром, реализуют идею восполнения дефицита и достижения некоего избытка в виде победы. Дефицит же в данном случае отражается двояко — исчерпание сил в ходе состязания (состязание как истязание, которое и есть необходимая цена победы, о чем писалось в другом месте) и соотнесение самого гимна о состязании с мифом, завязка которого — в описании разного рода «недостачи», дефицита, а разрешение — в восполнении «недостачи» и перекрытии ее с лихвой.

Этот экскурс как бы в сторону от темы композиции архаичных гимнов, засвидетельствованных в двух древнейших и наиболее репрезентативных традициях, на самом деле имеет непосредственное отношение к этой теме. И в общем (проблема восполнения недостатка ради успеха, более того, ради преодоления смерти и достижения новой жизни и подлинной славы), и в частном (очевидные следы сильно «трансформированной» темы «основного» мифа) рассмотренные гимновые традиции, в варианте состязания, т. е. тяжелого, истощающего труда ради победы, не только отсылают к исходному «основному» мифу, но, более того, держатся на нем, дышат его единственной идеей, претендующей на универсальное решение проблемы жизни и смерти и преодоления последней. «Основной» же миф имеет столь жесткую мотивную структуру — и в содержательном плане, и в самой последовательности мотивов и более крупных членений, состоящих из ряда мотивов (недостача — борьба-поединок — победа как форма восполнения недостачи), — что эти две «фреквенталии» (состав мотивов и их порядок) в высокой степени предрешают и композицию подобных гимнов, с учетом, конечно, соединения в них «ритуального» с собственно «мифологическим».

В этом же общем контексте уместно сослаться еще на одно обстоятельство, которое, видимо, может оказаться еще одним дополнительным аргументом в пользу того, что и Пиндару, вероятно, была присуща та «умышленность» и глубина интуиции, которые отличали ведийских певцов-риши. Выше отчасти уже говорилось о возможности понимать сами состязания, описываемые в гимнах, как своего рода метаязык поэтического творчества. Среди некоторых иных оснований для такого вывода, о чем

писалось и ранее, — начало (1—3) четвертого Олимпийского гимна (Псамвию Камаринскому на победу в колесничном беге):

Ἐλατὴρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος
Ζεῦ· τεὸι γὰρ Ὧραι
ὑπὸ ποικιλοφόρμιγγος ἀοιδᾶς ἑλισσόμεναί μ᾽ ἔπεμψαν
ὑψηλοτάτων μάρτυρ᾽ ἀέθλων·

«Высочайший погонщик неутомимых громов,
Зевс, не твои ли Оры
Пестрым напевом хороводных лир
Зовут меня в зрители высокой борьбы?»

Еще более многочисленны свидетельства такого рода в связи с Индрой. Он самым тесным образом связан с певцами (многие десятки примеров из «Ригведы» подтверждают это). Индра исполняет желания певцов, одаривает их, насыщает, защищает их, покровительствует им и вдохновляет их на поэтическое творчество. Он всегда с певцами, и Маруты — его певцы во время поединка с Вритрой (RV V, 31, 4—5: Маруты-певцы, сопровождающие Индру, упоминаются в «Ригведе» многократно), и он радуется их хвалебным песнопениям (I, 165, 11). Но Индра не только объект поэтических восхвалений и славословий: он и субъект поэтического творчества, он сам поэт, певец, в частности, восхваляющий и себя самого в гимнах класса *ātmastuti* (уместно задать вопрос — не является ли сам Индра первым автором-поэтом, создавшим текст «основного» мифа дважды — «несловесный», когда он сражался с Вритрой и победил его, и «словесный», когда он создал гимн, посвященный этой победе, и пропел его после победы и/или в годовщину этого мироустроительного и благотворного для людей, шире — для жизни, подвига?), ср. RV VI, 26, 1—3; X, 48; X, 119, где Индра выступает и как объект и как субъект поэтического творчества. Он поет и вместе с певцами (*anavadyaír abhídyubhir makhaḥ sáhasvad arcati* | *gaṇaír índrasya kā́myaiḥ*. I, 6, 8 «С безупречными небесными желанными для Индры толпами [певцов] Щедрый [Индра. — *В. Т.*] громко распевает [победную песнь]»), и один, выступая как солист («Пей сому досыта, мощно, о Индра! При[ходи] же прекрасно к нам в сражениях, о спаситель! Ты усилил небо высокими [военными, боевыми] песнями. II, 11, 15: *ávardhayo dyā́m bṛhádbhir arkaíḥ*; «высокие песни» заставляют вспомнить несколько ранее процитированные стихи из начала Olymp. 4 с их обращением к «высочайшему (ὑπέρτατε) погонщику неутомимых громов (βροντᾶς)» и, с большой долей вероятия, к самим «высоким» (?) громам и далее — к «высоким» (?) напевам-песням (ἀοιδᾶς), и уж вполне надежно и бесспорно — к «высокой борьбе-состязаниям (ὑψηλοτάτων ἀέθλων)».

Вообще следует заметить, что фрагмент Olymp. 4, 1—3 производит впечатление трансформации некоего архаичного текста, в котором в единый узел связаны громовые раскаты и песня, поэзия и состязание, и всё это соотнесено с Громовержцем-певцом, чья песнь — на языке грома, и ей как следствие подражают земные певцы в своих песнопениях-гимнах (ситуация в духе ведийской традиции). В связи с этим местом у Пиндара любопытно обратиться к ведийским параллелям и аналогиям, из которых здесь будут указаны лишь две. Первая — о соотнесении грома Индры и стихов-песнопений, ср.: *dūrā́c cid ā́ vasato asya kárṇā ghóṣād índrasya tanyati bruvānáḥ | éyám enaṃ dévahūtir vavṛtyān madryàg índram iyám ṛcyámānā* (RV VI, 38, 2) «Даже издалека внемлют его уши. От рева Индры гремит [и] говорящий [с ним]. | Пусть обратит ко мне этого Индру этот призыв богов, когда он исполняется в гимновых стихах» (к *tan-* : *tányati* ср. *tanayitnu-* 'гром', *tanyú-*, но и *stan-* 'греметь [о громе]' и т. д. при др.-греч. στένω 'стонать' и т. п., но и лесб. τέννει· στένει, βρύχεται. Hesych., соответствующее вед. *tányati*). Вторая — об Индре в контексте как состязаний, так и поэтического творчества, ср.: *Índraṃ náro nemádhitā havante yát pā́ryā yunájate dhíyas tā́ḥ | śū́ro nṛ́ṣātā śávasaś cakānáā́ gómati vrajé bhajā tváṃ naḥ* (VII, 27, 1) «Индру мужи призывают в состязании, чтобы эти приносящие победу поэтические мысли он запряг [в свою колесницу]. | Герой, любящий превосходящую силу в борьбе мужей, надели ты нас долей в загоне с коровами». Ср. другого громовержца — Зевса, который через своих Ор (῞Ωραι) зовет поэта быть зрителем «высокой борьбы», Олимпийских состязаний (Olymp. IV, 1—3).

Обращение к гимнам Пиндара, далеко во времени отстоящим от ведийских гимнов, и обнаружение в них следов «основного» мифа, а также открывающиеся новые перспективы в его исследовании и в древнегреческо-ведийской и индоевропейской реконструкции архаичного «текстового» наследия бросают свет не только на связь языка и мифа, «языкового» и «художественного», но и на само становление категории «поэтического» — от слова (микротекст) до их сочетания в «больших» текстах. Эти идеи в последние годы нашли отражение в уже обширной литературе, из которой здесь достаточно отметить два ключевых исследования — *G. Nagy*. Greek Mythology and Poetics. Ithaca, 1990 (русский перевод — *Г. Надь*. Греческая мифология и поэтика. М., 2002) и *C. Watkins*. How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. New York; Oxford, 1995.

1999

О ПОНЯТИИ «МЕРЫ» В ГИМНОВОЙ ПОЭЗИИ ПИНДАРА И РИГВЕДЫ

Поскольку совокупность этимологических словарей отдельных индоевропейских языков, в особенности древних, и общий свод индоевропейского словаря (Ю. Покорный) дают, хотя бы в основном и на «корневом» уровне, представление об архаичном слое индоевропейской лексики, встает во всей своей актуальности вопрос о дальнейших исследованиях в этой области.

В этом плане две проблемы представляются ключевыми, так как они касаются того, в чем ощущается наибольший дефицит, с одной стороны, а с другой, потому что в этой проблемообразующей сфере, несомненно, не только должен, но и может быть достигнут прогресс. Речь идет о семантике элементов индоевропейского словаря и о дальнейших реконструкциях картины мира древних индоевропейцев: как она отражается в языке и как язык помогает ее восстановить. По сути дела обе эти проблемы тесно взаимосвязаны. Для того чтобы достаточно адекватно выполнить свою задачу реконструкции картины мира, необходимо проделать предварительную работу — перейти от реконструкции семантики отдельных слов, отражающих ключевые понятия, и элементарных сочетаний слов к реконструкции некиих более пространных и претендующих на законченность текстов.

В появившейся в 1967 году книге Р. Шмитта «Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit» и в последовавших за этим исследованиях реконструкция индоевропейских «формульных» фрагментов по их отражениям в реально засвидетельствованных конкретных древних традициях существенно продвинулась, и именно успехи в этой области дают основание поставить вопрос о дальнейшем продвижении в этом направлении, связанном с переходом в новые, более широкие области. Особенно важным и поучительным было бы обращение к реконструкции более обширных и претендующих на относи-

тельную целостность и самостоятельность фрагментов индоевропейской поэтической речи — текстов, обладающих к тому же определенной специализацией. Сказанное, естественно, не означает, что такие реконструкции могут быть полными, восстанавливающими текст без изъятия. На сегодняшний день (а вероятно, и вообще) речь шла бы о восстановлении, во-первых, ключевых узлов текста, отсылающих как раз к его жанровой, тематической, стилистической и т. п. специализации, и, во-вторых, о восстановлении (хотя лишь с некоторой степенью вероятности) общего смысла реконструируемого текста.

В этого рода реконструкции очень многое зависит от выбора реальных текстов, избираемых как основа для восстановления элементов прототекста и определения общего его содержания, смысла, поэтики и т. п. Такая попытка предпринята автором этих строк в неопубликованной работе «Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции». Здесь же предлагается фрагмент, посвященный одному понятию, игравшему весьма важную роль в представлениях древних греков и ведийских ариев и предопределявшему важную черту ментальности творцов этих традиций, но не привлекшему к себе достаточного внимания, хотя общие языковые черты в обозначении этого понятия как раз и составляют ту основу, на которой может быть осуществлена и индоевропейская реконструкция — во всяком случае в известных пределах и с определенной степенью вероятности.

Несколько общих замечаний, без которых конкретные сравнения повисают в воздухе, а сами реконструкции становятся слишком относительными, если вообще не сомнительными. Разумеется, Пиндар — поэт своего времени, и в его гимнах наиболее адекватным образом разыгрывается одна из сторон современной ему жизни. Поэтому возникает вопрос, насколько тексты Пиндара позволяют выдвигать задачи, связанные с глубокой реконструкцией, какова будет мера эффективности таких реконструкций. Ответ на этот вопрос нужно искать как внутри, в самих текстах Пиндара, увиденных, в частности, и как своего рода палимпсест, в котором за современным поэту временем и его конкретным отражением в тексте еще узреваются, хотя бы и смутно, черты предшествовавших эпох и фрагменты текстов о реальностях этих эпох, так и вовне, в тех текстах других древних индоевропейских традиций, которые обнаруживают сродство с пиндаровскими текстами — в теме, сюжете, мотивах, жанре, языке, стиле, хотя нужно помнить, что и в этом случае перед нами тоже палимпсест, правда, с несколько менее ограниченными возможностями проникновения в его более ранние слои. Из этих других традиций внимание исследователя привлекает прежде всего и в самых разных отношениях ведийская (а именно гимны Ригведы), с которой древнегре-

ческая обнаруживает целый ряд диагностически очень важных и нередко весьма далеко идущих схождений, что и позволяет отчасти выделить особый греко-арийский слой индоевропейского мифопоэтического наследия.

Прежде чем перейти к теме этой заметки, уместно подчеркнуть некое существенное общее положение: и пиндаровские и ведийские гимны могут рассматриваться как разные, но не теряющие сходных генетически унаследованных (или сформировавшихся на основе их) признаков, отсылающих к общему индоевропейскому наследию, трансформации (в том числе и жанровые) этого исходного наследия. Иначе говоря, и гимны Пиндара, и гимны Ригведы понимаются как два отражения исходной мифопоэтической традиции, опознаваемой наиболее адекватно по сюжету, языку, отчасти стилю, но и по жанру (гимновая конструкция), хотя в принципе нельзя исключить, что перед нами и в том и в другом случае жанровая трансформация некоего более раннего нарратива. Название недавней книги Г. Надя — «Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past» — как раз и предполагает и это вероятное предшествующее состояние, и его жанровую и — шире — родовую (эпос → лирика) трансформацию, перевод на язык, вкусы и нравы *сего времени*.

В интересах наглядности здесь стóит выделить наиболее очевидную и одновременно наиболее интенсивную общую часть обоих сопоставляемых кругов текстов. Очерчивая их с известной приблизительностью, можно говорить о жанрово-мифопоэтической конструкции поединка-состязания, в котором участвует или само божество (ср. громовержца Индру в ведийских гимнах), которое может, впрочем, и просто как бы соприсутствовать состязанию или просто упоминаться в связи с ним (громовержец Зевс у Пиндара, прежде всего в Олимпийских одах), или так или иначе связанный с таким божеством, его «соответствие-трансформация» на человеческом уровне, герой-победитель поединка-состязания (Гиерон, Алкимедонт, Агесий, Эфармост и др. у Пиндара). Особый вопрос — как соотносятся эти два отражения друг с другом в известных версиях. Здесь, однако, существен взгляд на эту тему исключительно sub specie общего их «первоисточника». Такой взгляд мало что прибавит к «актуальному» пониманию текстов Пиндара или Ригведы, к переживанию их воспринимающим сознанием, но он, безусловно, многое объяснит в характере реконструируемого их первоисточника и тем самым поможет увидеть и пиндаровские эпиникии и ведийские гимны в рамках развивающейся традиции.

Ядро текстов Пиндара и Ригведы, позволяющих осуществить реконструкцию общего первоисточника обеих традиций, составляют «состязательные» гимны.

Речь идет о поединке-состязании победителя (бога или в известном отношении сопоставимого ему человека в максимуме его возможностей) с

противником-конкурентом (он может быть один, или их может быть несколько: случай, характерный для состязаний, описываемых Пиндаром, но известный и в Ригведе, где, правда, чаще множество противников распределено во временно́й последовательности) и о победе и известных или предполагаемых ее последствиях.

Цель поединка и главное в нем — именно победа. Важна, конечно, конкретная победа конкретного победителя, и победитель важен сам по себе, как таковой. В практике греческих состязаний — узел напряженности для зрителей не в «болении» за того или иного участника игр, а в тревожном ожидании обнаружения божьей воли, потому что состязания, в чем бы они ни состояли — в «спорте», военном деле, судебном разбирательстве или соревновании поэтов, — есть, по сути дела, только варианты «бо́жьего суда». Прав только лучший из всех — победитель, и о том, чтобы жалеть, что им не стал кто-то другой, пользовавшийся предварительными симпатиями зрителя, не могло быть и речи, потому что только победитель, кем бы он ни оказался, приоткрывал тайну божественного выбора и позволял услышать слово оракула. М. Л. Гаспаров, кратко, но убедительно описавший общий контекст греческих состязательных игр, отмечает неслучайность того, что «цветущая пора греческой агонистики и пора высшего авторитета дельфийского оракула так совпадают». Каким бы парадоксом это ни показалось, но и ведийская ситуация отчасти сходна: в мистерии поединка Индры со своим противником, приуроченной к главному годовому ритуалу, его участники, зная, что Индра должен победить, не знают до последнего момента, что он действительно победит. Именно такова религиозно-психологическая установка, и для участников ритуала важнее, что в ходе его выявляется победитель, чем то, что имя победителя — Индра (когда-то раньше так же, вероятно, радовались победителю, хотя диахронически он мог носить имя, сопоставимое в конечном счете с именем противника Индры или его диахронического предшественника).

Но и присутствовавшие на ведийском состязательном ритуале, и греческие зрители на Олимпийских и иных играх за конкретным, в конце концов частным, здесь и сейчас происходящим, видели (и/или угадывали) нечто общее, сверхэмпирическое, относящееся к высокому плану о́рганизации жизни человека в мире, к связи божественного и человеческого, в идеале гармонической и гармонизирующей. Победа в поединке или состязании означала для них то благое событие, ту удачу, тот успех, которые, переходя на язык иной культурной традиции, можно понимать как преодоление (хотя и вре́менное) энтропической тенденции, как новое, эктропически направленное движение к новому состоянию человека в мире, как некий просвет в неопределенности и угрожаемости бытия, как информационный прорыв, откровение

доселе сокрытого. В Ригведе такая установка очевидна, и в наиболее полном и сильном виде она отражена в мифах творения и организации мира, подтверждаемой и актуализируемой в соответствующем годовом ритуале. У Пиндара такая установка менее очевидна и, тем не менее, вполне обнаружима: победа в состязании — это узнание до того не известной воли богов, указание, если угодно, того, кто избран и в наибольшей степени отвечает на земле божественной воле, контролирует характер и объем той меры, которая определяет отношения богов и людей.

Эта мера привлекала внимание Пиндара, была очень важна для него. Всему своя мера и должный срок-пора — наилучший, превыше всего, — так понимал Пиндар ее значение — ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ | μέτρον νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος. Olymp. 13, 47—48 (характерно, что само καιρός обозначает надлежащую меру, норму) [тексты Пиндара цитируются по изданию: Pindari carmina cum fragmentis. Pars I. Epinicia. Post Brunonem Snel Edidit Hervicus Maehler. Leipzig, 1980]. Ср. также тезис, что всякая мера — по мерщику: χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον (Pyth. 2, 34). Но коротка мера, недолог срок людскому случаю — ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει (Pyth. 4, 286: здесь тоже понятия μέτρον и καιρός оказываются соотнесенными друг другу). Но где эта мера, кто отмерил ее конской узде — τίς γὰρ ἱππείοις ἐν ἔντεσσιν μέτρα (Olymp. 13, 20)? «Ведь божество мечет счастье с высот тому ли, этому ли, | А иного низводит прениже рук» (собств., ниже меры) (перевод М. Л. Гаспарова, см. Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980) — δαίμων δὲ παρίσχει· ἄλλοτ' ἄλλον ὕπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν, | μέτρῳ καταβαίνει (Pyth. 8, 76—78), но «кто ловит прибыль — в меру лови» (κερδέων δὲ χρὴ μέτρον θηρευέμεν. Nem. 11, 47). Стих же мерится малой («короткой») мерою: ἀφαιρεῖται βραχὺ μέτρον ἔχων | ὕμνος (Isthm. 1, 62—63) и т. п.

Но стихия меры и мерности неявно и тем не менее ощутимо присутствует и в других местах, пронизывает многие части текста. Поэтому, имея в виду прежде всего глубинный смысловой уровень, переводчик прав, употребляя слово мера и под. и там, где в пиндаровском тексте слово μέτρον отсутствует. Чтобы убедиться в этой его правоте — несколько примеров, показывающих, что идея меры, сам дух ее шире, чем та ширина, о которой оповещает слово μέτρον. «Малый в малом, большой в большом, — | Это и я, | Осеняющего меня демона | Чтущий всей мерою ума» при — σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις | ἔσσομαι, τὸν δ' αμφέποντ' αἰεὶ φρασίν | δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν (Pyth. 3, 107—109); — «Врожденная доля — | Мѐра всем свершениям человеческим» при — Πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων πέρι | πάντων (Nem. 5, 40—41); — «Но тебе, Феарион, | Должной мерой отмерила она зажиток ⟨...⟩» при — Θεαρίων, τὶν δ' ἐοικότα καιρὸν ὄλβου | δίδωσι ⟨...⟩ (Nem. 7, 58—59); — «Если ты сплетешь для Евксенидов | Жизнь по мере их ⟨...⟩»

при Nem. 7, 98 и сл.; «Десять тысяч горных дорог след в след | Мерены по вашим подвигам» при Isthm. 6, 22 и сл. и т. п.

Такое введение в перевод слова *мера* при отсутствии в тексте Пиндара в соответствующих местах слова μέτρον оправдано и общей установкой поэта относительно того, каким быть человеку в мире, когда мир меняется и мера может оказаться под боем, когда боги не открывают знамений людям, когда, наконец, предвидение будущего, на которое ориентируется человек, часто не соответствует этому будущему. Самое разумное в этой ситуации — руководствоваться некоей мерой, умерить себя в своих желаниях, страстях, планах, легко оказывающихся несбыточными. Непостоянство мира, каков он есть и как он воспринимается людьми, которым божья воля закрыта, вынуждает человека искать нечто твердое, надежное, постоянно-неизменное — меру. И человек, даже если он ищет чего-то, мера чего ему неизвестна, должен заботиться о ненарушении меры и для этого — знать и свою собственную меру. Младший современник Пиндара будет говорить о человеке как мере вещей (φησὶ — ὁ Προταγόρας — πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, согласно Платону). Об этой внутренней человеку имманентной мере догадывался, кажется, уже и Пиндар:

ἀρχαῖαι δ᾽ ἀρεταί
ἀμφέροντ᾽ ἀλλασσόμεναι γενεαῖς ἀνδρῶν σθένος·
έν σχερῷ δ᾽ οὔτ ὦν μέλαιναι καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
δένδρεά τ᾽ οὐκ ἐθέλει πάσαις ἐτέων περόδοις
ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
ἀλλ᾽ ἐναμείβοντι καὶ θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει
μοῖρα. τὸ δ᾽ ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐκ ἕπεται
τέκμαρ ἀλλ᾽ ἔμπαν μεγαλανορίαις ἐμβαίνομεν,
ἔργα τε πολλά μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ
ἐλπίδι γυῖα, προμαθείας· δ᾽ ἀπόκεινται ῥοαί.
κερδέων δὲ χρὴ μέτρον θηρευέμεν·
ἀπροσίκτων δ᾽ ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι
(Nem. 11, 37—48)

«Древние доблести | Чередуют силу поколений людских: | Черные пашни не плодоносят подряд, | Деревья благоухают цветами не вровень каждый год, | Всему нужна перемена. | Тот же удел | Правит и смертным людом. | От Зевса смертным | Открытых знамений нет — | Лишь бесстыдная надежда живет в наших телах, | Когда шагаем мы к подвигам, | Когда замышляем несчетные деяния; | Русло же их | Отбегает далеко от нашего предвидения. | Кто ловит прибыль — | В меру лови, | Ибо всех безумий острее | Страсть о недоступном».

Недоступное (ἀπροσίκτον) существует, но человек, жаждущий его, не замечает, как он, теряя меру (μέτρον), выходит в безмерное (ἄ-μέτρον). И само

желание недоступного — острейшее безумие. Безмерное в человеке — только присутствие в нем Бога, и вряд ли оно было знакомо людям того времени в достаточной мере; все же остальное — тот дом иррационального, которое обнаруживает себя в Греции в век Пиндара (ср.: *E. R. Dodds*. The Greeks and the Irrational. Boston, 1957), конкретнее и глубже всего — в поэте, который, по Платону, подвержен одержимости и неистовству (κατακωχή τε καὶ μανία). Они — от Муз (ἀπὸ Μουσῶν) и охватывают нежную и непорочную душу поэта, пробуждают ее, понуждая ее выражать вакхический восторг в песнопениях (ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδάς) (*Plat*. Phaidr. 245a и сл.) (О неистовстве-безумии ср.: *I. M. Linforth*. Telestic Madness in Plato Phaedrus, 244de. Berkeley—Los Angeles, 1946).

Знал ли Пиндар как поэт в высшие моменты творческого подъема это соприкосновение с безмерным и переживал ли он чувство охваченности им — неизвестно. Но образ поэта и человека, каким он восстанавливается из его собственных текстов, дает представление о благочестивом, богобоязненном, знающем свою меру и свое место человеке. Первая Олимпийская ода — свидетельство тому. Вся она — о преступлении меры и его тяжких последствиях (миф о Тантале и Пелопе). Пиндар не ищет истины, если только она не определяется мерой и в таком случае практически совпадает с нею. Слыша историю о том, что сделал Тантал со своим сыном, поэт — и это первая реакция его — спешит отвергнуть ее от себя: такого не может быть, потому что это нарушает меру, а следовательно, и его представления об истине. Впрочем, он не настаивает на поиске истины: ему достаточно, чтобы на нем не было вины: «Но нет, это сказки: | Ведь так часто людская молва | Переходит за грани истины; | И сказания, испещренные вымыслами, | Вводят в обман. | Ведь Харита, | Подательница всего, что нам мило, | Столько уж раз | Представляла нам неверное верным! (ἄπιστον ἐμήσατο πίστον) | Нет, бегущие дни — надежнейшие свидетели: | Человек о богах | Должен говорить только доброе (καλά), | И на нем не будет вины (μείων γὰρ αἰτία) (Olymp. 1, 28—36).

И после изложения «неблагочестивой» версии мифа — решительное «нет» в ее адрес: «[Нет!] | Я не смею назвать людоедами богов! | Слишком часто кара настигала богохульников» (до поисков ли истины здесь? — но нарушение меры очевидно, и «богохульная» версия отвергается). Каждому — свое, и это не препятствует тому, чтобы отношение человека к богу, к герою каждый раз было разным, но и каждый раз соблюдало бы свою, по человеку скроенную меру: мера в каждом данном случае неизменна, но внутри нее можно действовать лучше или хуже. Восхваляя Гиерона Сиракузского за победу его в скачках, Пиндар признается — «Самую крепкую стрелу свою | Муза еще не сработала для меня» (Olymp. 1, 111—112), и тут же в финале песни — о своем месте и своей мере в отношении воспеваемого победителя состязаний:

ἄλλοισι δ' ἄλλοι μεγάλοι· τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται
βασιλεῦσι. μηκέτι πάπταινε πόρσιον.
εἴη σέ τε τοῦτον ὑψοῦ χρόνον πατεῖν,
ἐμέ τε τοσσάδε νικαφόροις
ὁμιλεῖν πρόφαντον σοφίᾳ καθ' Ἕλλανας ἐόντα παντᾷ.
(Olymp. 1, 113—116)

«Разным людям — разное величие; | Высочайшее из величий — венчает царей; | О, не стреми свои взоры еще выше! | Будь твоей долей — | Ныне попирать вершины; А моей — | Обретаться рядом с победоносными», но — добавляет он в последнем стихе — «Первому во всем искусстве перед эллинами».

Сходная позиция поэта обнаруживает себя и в других одах, и, может быть, наиболее общо и выразительно в Isthm. 5, 14—16: μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· πάντ' ἔχεις, | εἴ σε τούτον μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν. | θνατὰ θνατοῖσι πρέπει «Если выпали они (хорошее дело и хорошая молва. — *В. Т.*) тебе на долю — | Не рвись быть Зевсом: у тебя есть всё. | Смертному — смертное!»

Но и в ведийской традиции есть сходное понятие меры, к тому же выраженное этимологически родственным словом *mā́trā*; более того, оно тоже существенно для нее, прежде всего в ее гимновой разновидности, ср.: *sám mā́trābhir mamire yemúr urvī́*. RV III, 38, 3, о «могучих родах поэтов, которые «мерами измерили, удержали в повиновении оба широких (мира)» (к употреблению μέτρον в «поэтическом» контексте см. выше Isthm. 1, 62—63; к тавтологическому сочетанию «мерой измерить» в Ригведе ср. подобное же у Пиндара и в известной евангельской цитате — ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, не говоря уже о других языковых и поэтических традициях, ср. *мѣра & мѣрити, мѣрило & мѣрити* и т. п.). В связи с мотивом неисчерпаемой по силе меры, благодаря которой гимн, созданный певцами, охватывает оба мира, ср. RV I, 100, 14, где само слово *mā́trā*, однако, отсутствует. Зато ср.: *mā́tre ná súmite indra pūrvī́ dyaúr majmānā pṛthivī́ kā́vyena* (X, 29, 6) «А две меры твоих, о Индра, хорошо измерены, мощные. Небо — величием, Земля — мудростью» (ср.: X, 70, 5: *pṛthivyā́ vā mā́trayā* ⟨...⟩) (перевод Т. Я. Елизаренковой — Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989; V—VIII. М., 1995); — *yajñásya mā́trām ví mimīta u tvaḥ*. X, 71, 11 «Кто-то измеряет меру жертвоприношения»); — *mā́ mā́trā śāry apásaḥ purá ṛtoḥ*. II, 28, 5 «Да не сломится прежде времени мерка умельца», но и — *prá mā́trābhī ririce rocamānaḥ prá devébhir viśváto ápratītaḥ*. III, 46, 3, в гимне к Индре — «Своими размерами он превосходит богов, | Сверкающий, неодолимый во всем»; — *Paró mā́trayā tanvā́ vṛdhāna ná te mahitvám ánv aśnuvanti*. VII, 99, 1, в гимне к Вишну и Индре — «О растущий телом сверх меры, | Никто не может

сравниться с твоим величием», из чего видно, что здесь, в ведийской традиции, в отличие от пиндаровских примеров, в которых μέτρον — принцип, метод и результат гармонизации мира и человеческого поведения и одновременно наименее рискованная стратегия при незнании божьей воли, по крайней мере, hic et nunc, не только и не столько мера, сколько превышение ее, выход за ее пределы, та чрезмерность, характеризующая Индру, которая несет на себе следы безмерности как наследия еще не полностью переработанной первоначальной хаотичности (ср. поколение гигантов в греческой мифологии). Вместе с тем упорядочение мира-космоса через *mā́trā*-меру образует отчетливый мотив ведийской мифологии, где выступает как особое божество бог-измеритель Вишну, который, применив три шага как меру, оформил три космические зоны вселенной. Если Вишну, измеряя пространство, одновременно тем самым создавал и гармонизировал его в космическом плане, то Митра (*mitrá-*, букв. 'согласие', 'договор', 'союзность'), чье имя может пониматься как «измеритель», и как «укрепитель», «воздвигатель», «строитель» (ср. *mā-* 'мерить', 'делить' [*mímīte* и под.] наряду с *mi-may-* : *mi-māya*. Perf. и т. п.), а соответствующие глаголы — как филиация единого глагола, значение которого определялось идеей измерения как творческого акта, членения как соединения. Как Вишну оформил космос, а Индра упорядочил его, так Митра оформил людей в мир-общину, в коллектив, основанный на согласии, дружбе и мире. В этом смысле Вишну, Индра и Митра действовали заодно, но каждый в своей области. «Митраическое» как реализация «антропного», гармонизирующего начала, лада как идеальной меры, благотворно объединяющей людей, в этом контексте может пониматься как далекий предшественник пиндаровского понимания меры. Следует, однако, помнить, что мера космическая и мера «антропная» соотносимы друг с другом и вместе с тем коренятся в едином индоевропейском источнике, о котором — в другом месте. [См. подробнее в этом томе статью автора «Pindaro-Vedica»: к проблеме реконструкции индоевропейского «прото-гимна» (лексический уровень).]

1999

«НОВАЯ» И «СТАРАЯ» ПЕСНЬ В ВЕДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И У ПИНДАРА

К проблеме индоевропейской реконструкции

Общим контекстом предлагаемой здесь заметки служит более обширный труд под названием «Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции». В нем предпринимается попытка выявления в «состязательных» гимнах Пиндара («эпиникии») и в соотносимых с ними ведийских гимнах «борьбы-поединка» общих элементов на разных уровнях текста и истолкования этих сходств как проекции индоевропейской гимновой традиции, которая сама в ходе исследования относительно поздних ее филиаций восстанавливается в отдельных своих элементах, в частности, и ключевых, жанрообразующих.

Для уяснения места этой заметки в целом, частью которого она является, следует исходить из «состязательной» ситуации, как она реконструируется по данным, относящимся к древнегреческим «спортивным» играм и ведийским гимнам, в которых прославляется персонаж-победитель поединка, будь то бог (чаще всего Индра) или герой, имеющий имя или вовсе безымянный. Эта «состязательная» ситуация, несомненно, обнаруживает свое ритуальное происхождение. Основной смысл ритуала, раскрывающийся в ходе ритуального действа, существенным образом определяет и телеологию «состязательной» ситуации, и сам глубинный смысл, в той или иной мере еще доступный во времена Пиндара и тем более в ведийскую эпоху, хотя нельзя упускать из виду, что в недрах старого ритуального пространства уже формировалось явление иного порядка — «пред-спорт», а далее и «спорт» (особенно это относится к временам Пиндара).

Исходя из ритуала, «состязательная» ситуация обнаруживает себя прежде всего в особом классе текстов, составляющих гимновую традицию.

Сам гимн «состязательного» типа — и это относится и к «Ригведе», и к текстам Пиндара — *двусоставен*: с одной стороны, он хранит свое *ритуальное* прошлое, хотя бы и в отчасти трансформированном виде, а с другой стороны, в нем присутствует «*мифологическое*», в лучшем случае позволяющее восстановить соответствующий миф без особых усилий, в более сложных случаях — по намекам представить себе общую схему мифа. Трехчленная *композиционная* структура гимна, в принципе общая обеим сопоставляемым традициям, как раз и определяется соотношением этих двух начал: *внешняя* рамка (начало и конец гимна) представляет в гимне *ритуальное*, которое в определенных контекстах сильно трансформируется и, в частности, сильно выветривается и/или переосмысляется; *внутреннее* тело (центральная и наиболее обширная часть гимна) — сфера *мифологического* и — в широком смысле — его воспроизведения, которое, равняясь на миф, исходя из него, более того, дорожа связями с ним, тем не менее уже сильно демифологизировалось (это, конечно, относится прежде всего к Пиндару и несравненно слабее выражено в гимнах «Ригведы»). Вообще нужно помнить исходную установку, которой здесь следует автор: различия этих двух гимновых традиций, разумеется, велики и в необходимых случаях они указываются, но в центре внимания здесь стоит то, что сходно, похоже, возводимо к *общему источнику*, который в своих деталях и в общей своей схеме может быть представлен в реконструкции.

А сходным или — сильнее — общим в историко-эволюционном плане являются (если говорить о главном): связь гимна в обеих традициях с ритуалом и мифом, наличие «состязательной» ситуации, телеология и онтология гимна (проблема компенсации дефицита, введенная в цепь «жизнь — смерть — новая жизнь как возрождение-повторение»), идея воспроизведения hic et nunc того, что было «в *начале*», жанровая структура гимна, композиционная схема «состязательного» гимна, наличие общих «ключевых» слов, их свободных сочетаний и фразеологии, позволяющих осуществить реконструкцию «гимнового» словаря в существенных его частях применительно к индоевропейскому горизонту, не говоря уж о менее значительных сходствах, что в сумме дает основание говорить об относительно высокой степени конгруэнтности обеих гимновых традиций.

Ниже будет освещен лишь один аспект всей темы, отсылающий, однако, как к мифоритуальному прошлому, так и к самому гимновому тексту, к его специфике.

Говоря о жанровой структуре ведийских и пиндаровских гимнов, которые представляют собой несколько различные, расходящиеся все более и далее трансформации общего и единого типа «*пра-гимна*», следует, кажется,

внести в их описание некий специфицирующий элемент, общий обеим традициям, но обнаруживающий себя уже в существенно изменившихся и различающихся условиях.

Нужно помнить, что ведийские гимны («Ригведа») и гимны Пиндара двууровневы в том смысле, что в них, как правило или во всяком случае нередко, отчетливо различаются описания первособытия, прецедента или отсылки к ним, с одной стороны, и некоего другого события, ориентирующегося на прецедент и/или объясняемого в его свете, одним словом, связываемого с ним, с другой стороны.

Для «Ригведы» таким событием чаще всего оказывается творение мира, а если говорить о варианте «основного» мифа, то такое творение, в котором принимал участие громовержец Индра. В ежегодном «годовом» ритуале это первособытие воспроизводилось повторно с тем, чтобы пришедшие за год в упадок силы мира и жизни обновлялись, как бы усваивая жизненную силу, возникшую в результате творческого демиургического акта, имевшего место «в начале». Теперь, в ходе каждого годового ритуала, приурочиваемого к встрече-стыку Старого и Нового года, начиналось новое начало — таков, по крайней мере, был замысел. И оно, это новое начало, чтобы быть успешным, должно было оказаться в неразрывной связи со старым, «первым» началом. Именно благодаря этой связи могли начаться новый мир, новая жизнь в ее новых событиях и новых действующих лицах, соотносимых с первым демиургом. И как прецедент, воспетый ведийскими риши прежних времен, это новое его воспроизведение тоже должно было быть воспетым, как было воспето «первое» творение, но воспетым и так и одновременно не так — по-новому, новой песнью, которая (как годовой ритуал с прецедентом) также соотносилась бы со старой песнью, воспроизводила бы ее в некоторых определяющих отношениях, но sub specie *сего нового дня*: новое вино вливалось в старые мехи.

Каждый год в ритуале воспроизводимое первособытие в ведийской традиции осознавалось именно как новое воспроизведение старого, того, что некогда было, со всей возможной точностью, без изменения деталей и заместительных операций в отношении персонажей. Победа над демоном Вритрой, одержанная Индрой и создавшая условия для творения, и начавшееся творение были и при повторе именно такими и воспринимались в никак не ослабленном виде, не как аллегория или вторичный образ первособытия, а именно как чудесное возвращение *здесь и сейчас* к тому «первому», абсолютному началу, давшему толчок к космогенезу и вовлекавшему через сопричастие к нему в себя и тех, кто жил уже в «старом» мире. Воспроизведение первособытия и было этим сопричастием. Муж-воин на колеснице как бы получал в этом опору, чтобы чувствовать себя хотя бы «немножко» Инд-

рой, едущим на колеснице на битву с противником, а каждая чета во время свадебного обряда — участниками той же иерогамии, той же первосвадьбы, где произошло обручение Сомы и Сурьи, дочери солнечного бога Савитара, «толкателя»-стимулятора солнца. Но, конечно, люди в контексте этого ритуала помнили о себе, какими они были вне этого контекста, и не утрачивали способности к своей самоидентификации. И вот этот зазор между собой в ритуале, воспроизводящем творение, и собой вне этого ритуала как раз и был тем локусом, в котором со временем возрастал разрыв двух реальностей, приведший к ситуации, характерной для пиндаровских гимнов.

По сравнению с ведийскими гимнами рассматриваемого типа в гимнах Пиндара акцент ставится не на том, что было когда-то (если и не в самом начале, то во всяком случае давно, встарь, в туманном прежде), о чем сами гимны, впрочем, помнят и, более того, рассказывают или на что намекают, предполагая и у слушателей знания этого «когда-то», а на том, что есть-происходит сейчас — и вскоре после финиша, конца состязания, может быть осмыслено и поведано словом — и тоже новым, отличным от старого, которым описывалось старое, и все-таки с ним преемственно связанным.

В гимнах Пиндара эта связь, конечно, выражена — метафорически или метонимически, — но она несравненно слабее, чем в ведийских гимнах, случайнее, по косой. Прецедент, не всегда к тому же однозначно определяемый, нередко скорее упоминается, обозначается в общем, но не излагается. «Богу — богово», но главное все-таки — герою-победителю состязаний, о нем самом и о его победе, и сама тема состязания-поединка (Зевса с Тифоном, Аполлона с Пифоном и т. п.), не считая редких кратких отсылок к ней, по большей части изъята из «боговой» части и почти всецело отдана героям, лучшим из людей, которым благоприятствуют сами боги. Но тем не менее гимны Пиндара еще четко различают то, что было в древние времена, встарь, давно, в поколении предков, и то, что только что произошло на наших глазах и воспето в гимне (в ведийских же гимнах, напротив, центральным является прецедент — состязание Индры с Вритрой, положившее начало творению, а воспроизведение его в годовом ритуале и соответственно в гимне выражено несравненно слабее: состязание еще не оторвалось от ритуала и «начала» настолько, чтобы возникла необходимость в создании особого жанра текстов о себе и себе подобных [героях-победителях] в соотнесении с прецедентом: двуплановость пиндаровского гимна, разумеется, присутствует и в гимнах «Ригведы», но здесь она пока еще не получила столь очевидного развития и остается нередко довольно аморфной).

Зато у Пиндара эта двуплановость не только уже вполне оформлена, но и эволюционировала настолько, что образовался существенный перекос в сторону того, что есть сейчас, нынешней ситуации этого, только что увиденного

состязания, впрочем, вполне соотносимого (во всяком случае для знатока мифологии) с тем, что имело место прежде. Понятно, что оппозиция старого и нового в гимнах Пиндара и актуальна, и весьма значима. Говорить о ней здесь, тем более в целом, нет возможности, но в продолжение темы гимнового жанра нельзя пройти мимо нескольких примеров, когда эта оппозиция реализуется в связи со сферой описания подвига в слове — в песни, в гимне, мелодии и организует то, что М. Л. Гаспаров называет «перспективой вдаль»[1], преемственностью во времени мифологических поколений.

В данном случае можно ограничиться рядом примеров из гимнов Пиндара — ἔγειρ᾽ ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν, | αἴνει δὲ παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ᾽ὕμνων | νεωτέρων (Olymp. 9, 47—49) «Взвей им ветер шумящих слов. | Похвали им старое вино и новые (новейшие, недавнейшие. — *В. Т.*) песни!» (ср., с одной стороны, намек на речение о старом вине в новых мехах, а с другой, понимание гимна [ὕμνος] как той емкости, объема, формы, с помощью которой старое приобретает новизну); — 〈…〉 Μοῖσα δ᾽ οὕτω ποι παρέστα μοι νεοσίγαλον εὑρόντι τρόπον | Δωρίῳ φωνὰν ἐναρμόξαι πεδίλῳ | ἀγλαόχωμον (Olymp. 3, 4—6) «Муза встала рядом со мной, | Ибо мною обретен новоблещущий лад, | С дорийскою поступью слаживающий праздничную речь»; — πολλὰ γὰρ πολλᾷ λέλεκται, νεαρὰ δ᾽ ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ | ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος (Nem. 8, 20—21) «Многое сказанное по-многому сказано, | А новое (юношеское, связанное с расцветом сил. — *В. Т.*) найти и вынести на суд — | Всего грозней» (поэт, обретающий[2] и, следовательно, вероятно, до того искавший «новоблещущий дар», новую песнь, новое поэтическое слово [ср. *trouvère* 'трувéр' : *trouver* 'находить'], соотносим в ведийской традиции с гимном, песней, которая ищет и находит бога, состязается за него[3]; в этом различии объектно-субъектного заполнения мотива поиска-нахождения отражается путь, пройденный гимновой традицией за те полтысячелетия-тысячелетие, которые лежат между гимнами «Ригведы» и Пиндара; суд, точнее, βάσανος, пробный камень, испытание[4], и есть, собственно, тот порог, на котором определяется, новая ли перед нами песнь или как-то переделанная и закамуфлированная старая); — Ζεῦ, τεὸν γὰρ αἷμα, σέο δ᾽ ἀγών, τὸν ὕμνος ἔβαλεν | ὀπὶ νέων ἐπιχώριον χάρμα κελαδέων (Nem. 3, 65—66) «Зевс, не твоя ли в нем кровь, | И борьбу не в твою ли честь | Взметает песнь (гимн. — *В. Т.*) | Юными голосами, славящая отраду Эгины» (откуда и сам ὕμνος — νέως, т. е. молодой, юный; новый, свежий и даже небывалый [ср. παλαίφατον. 3, 14, о древлевозвещенной славе], ср. также Nem. 3, 5—8: νεανίαι, а также ἀεθλονικία δὲ μάλιστ᾽ ἀοιδὰν φιλεῖ «Но победа в играх | Любит песню превыше всего…») и др.[5]

Итак, новый поступок, новое деяние, новое событие, новая реальность — и описывающие, изображающие, «разыгрывающие» их новое слово, но-

вая речь, новая песнь, новый гимн. А поскольку все они связаны или представляются связанными и с древностью, с тем, что было «в начале», у них, новых, и новая, как бы двойная сила — исходной и священной древней песни и прорыва в новое, еще даже неслыханное, не то что — небывалое. Круг отсылок к древности, ее событиям, богам и людям и их победам, их подвигам, их славе и слове о них значительно шире того круга, в котором говорится о новом: древнее и все ему сопутствующее уже было; новое же редко, как редко небывалое, вдруг оказывающееся явленным, состоявшимся и тем более закрепленным в поэтическом слове, хотя, вероятно, раньше и для греков (как и для ведийских ариев) ставшее-возникшее как прорыв в сплошной толще status quo осознавалось подлинной реальностью только тогда, когда оно было закреплено в поэтическом (и, значит, живом, бытийственном) слове. Ведийская мысль об этой подлинной реальности догадывалась в большей степени, нежели древние греки доплатоновской эпохи. Пиндар же умер лет за десять до того, как Платон родился.

Уместно напомнить о нескольких примерах из Пиндара, относящихся к кругу отсылок к древности — εἰ δὲ λόγων συνέμεν κορυφάν, Ἱέρων, | ὀρθὰν ἐπίστᾳ, μανθάνων οἶσθα προτέρων | ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς | ἀθάνατοι (Pyth. 3, 80—82) «Если дано тебе, Гиерон, | Всякую речь схватить за острие, | То ведомо тебе древнее слово: | "С каждым счастьем по два несчастья смертным шлют небожители"»; — ⟨...⟩ Ἡρακλέος ἀντέχομαι προφρόνως | ἐν κορυφαῖς ἀρετᾶν μεγάλαις, | ἀρχαῖον ὀτρύνων λόγον, ⟨...⟩ (Nem. 1, 33—34) «Для меня же превыше всего — Геракл, | Но из великих его подвигов | Трону я древний сказ, ⟨...⟩»; — ὁ κινητὴρ δὲ γᾶς Ὀγχηστὸν οἰκέων | ⟨...⟩ | τόνδε πορὼν γενεᾷ θαυμαστὸν ὕμνον | ἐκ λεχέων ἀνάγει φάμαν παλαιὰν εὐκλέων ἔργων (Isthm. 4, 19—23) «Потрясатель суши, | Царящий в Онхесте ⟨...⟩ | и на морском мосту этою дивною песнею отцам твоим | Поднимет с одра | Древнюю славу их громких дел»; — ἀείδετο δὲ πὰν τέμενος τερπαῖσι θαλίαις | τὸν ἐγκώμιον ἀμφὶ τρόπον. | ἀρχαῖς δὲ προτέραις ἑπόμενοι καί νυν ἐπωνυμίαν χάριν | νίκας ἀγερώχου κελαδησόμεθα ⟨...⟩ (Olymp. 10, 76—79) «И звенела округа | Хвалебным пением веселых пиров. | Древнему следуя почину, | Грянем и ныне | В честь, соименную горделивой победе»; — τὰ μὲν ⟨ἐν⟩ ἅρμασι καλλίνικοι πάλαι | Ὀλυμπίᾳ τ' ἀγώνων πολυφάτων | ἔσχον θοὰν ἀκτῖνα σὺν ἵπποις (Pyth. 11, 46—48) «В давней победе добрых колесниц | Настигли они вскачь | Быстрый луч олимпийского громкого одоления» и др.[6]

Иногда это противопоставление древнего-давнего, уже бывшего актуализирует то новое, что обнаруживает себя на наших глазах, становится и есть, новое, только еще имеющее появиться. Ср.: τὰ δ' Ὀλυμπίᾳ αὐτῶν | ἔοικεν ἤδη, πάροιθε λελέχθαι· | τά τ' ἐσσόμενα τότ' ἂν φαίην σαφές. | νῦν δ' ἔλπομαι μέν, ἐν θεῷ

γε μάν | τέλος (Olymp. 13, 101—105) «О славе, которая была им в Олимпии, | Я сказал; | О славе, которая будет, | Я промолчу; Надежда на нее (теперь, ныне. — *В. Т.*) — во мне, но исход от бога» (это νῦν дополняет схему временны́х планов)[7].

Подобная оппозиция внутри сферы слова (песнь, гимн), исполнителей его (певцы, поэты, риши, мудрецы), событий-деяний, о которых это слово повествует (подвиги), еще более характерна для ведийских гимнов. Здесь она представлена и значительно большим числом примеров и существенно разнообразнее. В гимнах «Ригведы» противопоставление древнего, былого, давнишнего теперешнему, нынешнему, новому эксплуатируется с большим постоянством и с полновесной значимостью, что заметно отличает их от пиндаровских гимнов, однако все-таки не настолько, чтобы утрачивалось общее ядро.

Укорененность этой оппозиции в собрании ведийских гимнов, мотивируемость ее в тексте некиими мифоритуальными представлениями, отсылающими к более ранней эпохе (как, впрочем, и обильные типологические параллели) позволяют предполагать в этом явлении индоевропейскую основу, во-первых, и, во-вторых, бросают дополнительный луч света и на сходное, хотя и менее распространенное и не столь четко выраженное явление в пиндаровских гимнах, которое тем самым также оправдывает предположение об отражении в нем индоевропейского фразеологизма (или по меньшей мере его остова), относящегося к поэтической номенклатуре, точнее, к метаязыку индоевропейской поэзии.

В ведийских хвалебных гимнах часто встречается обозначение песни-гимна как «новой» (*náva-*, *návya-*, *návīya-*), причем это определение выступает при разных обозначениях жанра, ср.: *návaḥ stómaḥ*, *návyam bráhma*, *návīya ukthám*, *návyasī gī́r*, *nū́tana gī́r* ('нынешняя / теперешняя / песнь'), *vácasā návena* (RV II, 18, 3)[8]. Обозначение песни (гимна, славы) как «новой», безусловно, терминологично. Характерно, что само это определение передается в ведийском и в древнегреческом словами, полностью соответствующими друг другу — вед. *náva-* и др.-греч. νέος (< *νέϝος) — и восходящими к общему элементу индоевропейского словаря, и тем самым заполняют еще одну важную ячейку в терминологии поэтического языка в «Ригведе» и у Пиндара, относящегося, в частности, к гимновой традиции. Поскольку это сходство не ограничивается этими двумя древнейшими представителями жанра песни-гимна и распространяется и на некоторые другие традиции[9], есть веские основания говорить об индоевропейском возрасте не только самого слова (и.-е. **neu̯-os* не вызывает сомнений), но, видимо, и соответствующего понятия в индоевропейском метаязыке поэзии.

Уже довольно давно пытаются определить (применительно к ведийской традиции), что́ именно дает право называть песнь новой. Согласно од-

ному из мнений новой делает песнь новизна ее содержания. Однако нетрудно заметить, что многие «новые» песни, именно так квалифицируемые певцами, их создателями в текстах, содержательно новыми не являются, но повторяют уже известное. К тому же инвентарь мифологических мотивов и тем более сюжетов в гимнах «Ригведы» был хорошо известен певцам и их слушателям (при этом само количество мотивов и сюжетов, зафиксированных в гимнах, было относительно ограниченным и практически их список можно считать закрытым), а это создавало слишком большие трудности для сложения подлинно новой содержательно песни. Другое мнение выдвигало основанием для называния песни «новой» наличие новой формы и, следовательно, нового стиля [10].

Однако в «Ригведе» существует немало гимнов, называемых «новой» песнью, которые заведомо не отличаются новизной формы. Было замечено, что во многих случаях заявка на «новую» песнь встречается в начале, а иногда и в конце, т. е. в тех двух отмеченных местах гимна (кстати, не только симметрично расположенных относительно «эпического» центра, но и сильно сближенных по своему заданию и стилю, о чем писалось в другом месте), где божеству возносится хвала, молитва или к нему обращена просьба о помощи, милости, богатстве, защите и т. п. Эта ситуация, кажется, свидетельствует о переносе акцента на взаимообщение адепта и бога, на некий обмен, в котором первый шаг принадлежит певцу, объявляющему о своем «задабривающем» божество даре — «новой» песни.

Если же все-таки «новая» песнь с современной точки зрения (и при сравнении ее с другими ведийскими «новыми» песнями) оказывается далеко не новой, то это не значит, что певец обманул божество или не сумел выполнить обещанное. Для правильного истолкования «новизны» песни следует учитывать, что само исполнение хвалебного гимна — здесь и сейчас, на глазах и на слуху присутствующих — есть факт ритуала, магико-религиозной сферы, когда между певцом с помощью его песни и божеством устанавливается (во всяком случае такова цель этого исполнения) контакт, без которого не может быть получено то, о чем просят божество адепты. Поэтому вполне можно согласиться с мнением, что в этой сфере «новое представляет собой свежее воодушевление и оживление вновь старого и истинного, необходимое всегда обновление и укрепление тех сил, от которых человек, об этом знающий, зависит» [11]. Современный исследователь пишет: «Новым в “новой песни” является не содержание и не стилистическая изощренность (точнее было бы — инновация. — *В. Т.*) формы, а акт коммуникации, потребность риши снова наладить контакт с божеством, привлечь его внимание, усилить его с помощью восхвалений и получить от него в обмен испрашиваемые блага ⟨...⟩ Таким образом, можно сказать, что гимнотворческое искусство на-

ходится в общем русле кругового обмена дарами между адептом и божеством...»[12]. Следовательно (особенно если снять подозрение в возможной корысти певца, включенного в цепь do ut des), можно думать, что новым в «новой» песни было и обновление самого певца, которое, собственно, и было внутренним стимулом к созданию «новой» песни. И так было от дантовской «Vita nuova» до ахматовского описания такого, неизвестно откуда дарованного чувства обновления —

Перед весной бывают дни такие:
....
И легкости своей дивится тело,
И дома своего не узнаешь,
А песню ту, что прежде надоела,
Как новую с волнением поешь.

Об этом психологизме «новизны» нужно, конечно, помнить, хотя в ведийской ситуации далеко не все может быть объяснено с его помощью. Вместе с тем в «Ригведе» отмечен целый ряд примеров если не снятия противопоставления «древней» и «новой» песни, то во всяком случае более сложного соотношения этих элементов. Ср., например: *tám aṅgirasván námasā saparyán | návyaṃ kṛṇomi sányase purājā́m* (RV III, 31, 19) «Подобно Ангирасам, почитая его с поклонением, я делаю для древнего давно рожденную [песнь] новой», или — *índra yás te návīyasiṃ giram mandrā́m ā́jījanat | cikitvínmanasaṃ dhíjam pratnā́m ṛtasya pipyúṣīm* (RV VIII, 95, 5) «О Индра, который (риши Тирашчи. — *В. Т.*) создал для тебя новую радующую песнь, древнюю молитву из проникновенного сердца, сочащуюся истиной», или же — *sá pratnaván návīyasāgne dyumnéna saṃyátā | bṛhát tatantha bhānunā* (RV VI, 16, 21) «Ты, как некогда, о Агни, протянулся [своим] новым блеском, [своим] высоким светом» и т. п.

Но, разумеется, это сближение, совмещение, ситуация взаимопроникновения «древнего» и «нового», теперешнего существенно ограничены примерами приведенного типа. Когда же речь идет о деяниях, описываемых певцами, или о самих певцах, все распределяется по своим местам, хотя, конечно, в несколько ином плане сродство «древнего» и «нового» частично сохраняется: «новые» подвиги имеют свой прецедент в подвигах «древних», для «новых» певцов образец — певцы «древние», но существуют все-таки контексты, стремящиеся к объединению «новых» и «древних» — певцов ли, или описываемых ими деяний-подвигов.

Несколько примеров, в которых, подобно пиндаровским, «новое» и «старое» сосуществуют в пределах одной фразы, то выстраиваясь в единый ряд, то явно или неявно противопоставляясь друг другу (при этом ведийские примеры более многочисленны, центрированы и представительны):

agniḥ pū́rvebhir ṛ́ṣibhir | ī́ḍyo nū́tanair uta (RV I, 1, 2) «Агни достоин призываний риши — как прежних, так и нынешних»; — *yé ca pū́rva ṛ́ṣayo ye ca nū́tanā índra bráhmāṇi janáyanta víprāḥ* (RV VII, 22, 9) «Пусть прежние риши и теперешние поэты слагали тебе молитвы, о Индра»; — *prá te pū́rvaṇi káraṇāni prá nū́tanā maghavan yā́ cakártha* (RV V, 31, 6) «Я хочу провозгласить твои прежние деяния, [хочу] про[возгласить] нынешние, что ты совершил, о Щедрый»; — *Tám pratnáthā pūrváthā viśváthemáthā...* (RV V, 44, 1) «Наподобие древних, наподобие прежних, наподобие всех, наподобие этих (нынешних. — *В. Т.*)...» (и далее — «ты должен с помощью хвалебной песни» — *girā́* и т. п.); — *stávā nū ta indra pūrvyā́ mahā́ny utá stavāma nū́tanā kṛtā́ni* (RV II, 11, 6) «Я хочу сейчас прославить, о Индра, твои прежние великие [деяния], а также хотим мы прославить нынешние деяния» и др.

Вместе с тем весьма значительно число примеров, где определение «новый» и «старый» порознь соотносятся с песнью, славословием, хвалой, молитвой, словом и т. п. Так, в ведийских гимнах многочисленны и, как правило, терминологичны примеры, в которых акцентируется тема новизны — песни ли, деяний ли или самой жизни. Ср.:

sá no návyebhir vṛṣakarmann ukthaiḥ púrāṃ dartaḥ pāyúbhiḥ pāhi śagmaiḥ (RV I, 130, 11) «Защити нас [пришедших] с новыми песнями, о ты, чьи деяния, о проламыватель крепостей, (своими) могучими защитниками»; — *ukthám návīyo janayasva yajñaiḥ* (RV VI, 18, 15) «Создай себе новую хвалу с жертвоприношениями!»; — *tásmā ukthám janaye yáj jújoṣan nṛvan návīyaḥ śṛṇávād yáthā naḥ* (RV VII, 26, 1) «Ему я создаю хвалу (хвалебную песнь. — *В. Т.*), которой он насладится, мужественную, новую, — чтобы он услышал нас!»[13]; — *návyam ā́yuḥ prá sū́ tira kṛdhī́ sahasrasā́m ṛ́ṣim* (RV I, 10, 11) «Продли [нам] побольше новый срок жизни! Сделай риши, завоевывающим тысячи!» (новый срок жизни — для новой песни, для воспевания, ср.: *pári tvā girvaṇo gira imā́ bhavantu viśvátaḥ* [RV I, 10, 12] «Да охватят тебя со всех сторон эти воспевания, о жаждущий воспевания!»); — ⟨...⟩ *ukthám návīyo janayasva yajñaiḥ* (RV VI, 18, 15) «Создай себе новую хвалу с жертвоприношениями!» (в гимне, обращенном к Индре, с обращением — «Того восхваляй [*tám u ṣṭuhi*], кто [всех] превосходит силой» [RV VI, 18, 1]); — *abhi tyáṃ vīráṃ girvaṇasam arcéndram bráhmaṇā jaritar návena* (RV VI, 50, 6) «Восславь того героя, любящего хвалебные песни, Индру, новым [священным] словом-молитвой, о певец!»; — ⟨...⟩ *gótama indra návyam átakṣad bráhma* (RV I, 62, 13) «О Индра, Готама выточил (вытесал) новую молитву»; — *ákāri te harivo bráhma návyam* (RV IV, 16, 21) «Сотворена тебе новая молитва, о хозяин буланых коней»; — *índra bráhma kriyámāṇā*

juṣasva yā́ te śaviṣṭha návya ákarma (RV V, 29, 15) «О Индра, возрадуйся слагаемым молитвам, | Тем, которые мы вновь тебе сложили, о сильнейший!»; — *ā́ bráhma návyam ávase vavṛ́t* (RV VI, 17, 13) «Новую молитву [нам] на помощь пусть обратит [Индра]» (вар. — снова); — *indrāgnī stómaṃ janayāmi návyam* (RV I, 109, 2) «О Индра и Агни, я возношу новую хвалебную песнь» (ср. до этого — «Я выточил для вас поэтическое творение...». [RV I, 109, 1]); — *návam nú stómam agnáye* 〈...〉 *jījanam* (RV VII, 15, 4) «Новую хвалу для Агни сейчас хочу сотворить я»; — *śruṣṭy àgne návasya me stómasya vīra viśpate...* (RV VIII, 23, 14) «Прислушиваясь, о Агни, к моему новому восхвалению...»; — *prá vām mánmāny ṛcáse návāni kṛtā́ni bráhma jujuṣann imā́ni* (RV VII, 61, 6) «Я пред[лагаю] новые молитвы для исполнения вам. Пусть [вам] доставят радость эти сотворенные [для вас] священные слова!»[14]; — *Sémā́m aviḍḍhi prábhṛtiṃ yá īśiṣe 'ya vidhema návayā mahā́ girā́* (RV II, 24, 1) «Помоги этому приношению, о ты, у которого есть власть! Мы хотим служить этой новой могучей песнью» и др.

Достаточно часто примерно с тем же кругом слов, которые определяются как «новые», встречается и противоположное по смыслу определение — «старый», «древний», «давний», «прежний», «первый» (по времени), «предшествующий». Несколько примеров:

prá hótre pūrvyáṃ váco 'gnaye bharatā bṛhát (RV III, 10, 5) «Хотару древнюю речь поднесите, Агни — высокую [речь]»; — *Yujé vām bráhma pūrvyaṃ námobhir* (RV X, 13, 1) «Я запрягаю для вас двоих с поклонами древнее священное слово»; — *...yá stómebhir vávṛdhé pūrvyébhir yó madhyamébhir utá nū́tanebhiḥ* (RV III, 32, 13) «...[Того], кто усилился древними восхвалениями, кто средними, а также нынешними»; — *yáḥ pūrvyā́bhir utá nū́tanābhir gīrbhir vāvṛdhé gṛṇatā́m ṛṣīṇā́m* (RV VI, 44, 13) «Который усилился благодаря песням прежних и нынешних восхваляющих риши»; — *ástāvi mánma pūrvyám bráhméndrāya vocata* (RV VIII, 52, 9) «Исполнена древняя молитва. Произнесите Индре священное слово»; — *áham pratnena giraḥ śumbhāmi kaṇvavát* (RV VIII, 6, 11) «Я древней молитвой украшаю [свои] песни, подобно Канве» и др.[15]

При обзоре определенного жанра гимновых текстов «состязательного» характера (во всяком случае «состязательность» образует «сильный» локус и заметно влияет на гимны, строго говоря, «состязательными» не являющиеся) в ведийской традиции и у Пиндара вырисовывается некая общая схема, представленная, однако, с разной полнотой в каждой из этих традиций и уплотняемая существенно даже при «легкой» реконструкции, так сказать, «доконструкции», логически восполняющей и проявляющей относительно туманные блоки схемы.

Эта общая схема, более подробно рассматриваемая в другом месте, может быть сформулирована для обеих представленных здесь традиций в следующем виде. Предполагается некое общее поле, структура которого определяется противопоставлением древнего, старого, давнего и нового, нынешнего, теперешнего. Обе половины этого поля тяготеют к изоморфности, хотя ею не исчерпываются. Древнее событие-подвиг описывается древним поэтом-певцом в древней песни-гимне. Новое событие-подвиг описывается новым, нынешним поэтом-певцом в новой песни-гимне. Древние поэты и их тексты, пожалуй, тяготеют к «эпическому», и их след отчетливее всего проявляется в срединной части гимна. Новые поэты и их тексты скорее ориентируются на «лирическое», отчетливо выступающее в ведийской традиции в начале и конце гимна, а у Пиндара в этих же пограничных частях, но отчасти и в срединной части, гораздо более пронизанной лирическим началом (и, следовательно, индивидуально-личностным), чем в соответствующей части ведийского гимна. Именно здесь сдвиг между «Ригведой» и пиндаровскими гимнами наиболее разителен. Может быть, главное достижение Пиндара именно и состояло в этом прорыве, который многое обусловил в развитии жанра гимна, вместе с тем уводя его от прежних стандартов, во власти которых были ведийские гимны. Вместе с тем было бы ошибкой абсолютизировать схему и игнорировать ту сложную игру «старого» и «нового», которая столь многое определяет в поэзии и особенно в ее развитии. Новый поэт знал то, что слагали поэты давних времен, и это, по слову поэта, *блаженное наследство — | Чужих певцов блуждающие сны* не оставалось втуне — ни тогда, когда «новый» поэт обращался к «старым» событиям, ни даже тогда, когда его темой было его собственное время. *И снова скальд чужую песню сложит | И как свою ее произнесет*»[16]. Если «чужая» песня усваивается себе в той степени, что она становится своей, то — в известном отношении — перед нами «новая» песнь, хотя, вслед за поэтом, мы знаем, что *Всё было встарь, всё повторится снова, | И сладок нам лишь узнаванья миг.*

Существенное сходство двух гимновых традиций — ведийской и пиндаровской — в отношении «старого» и «нового» применительно к гимну, песни при учете более широкого контекста, изобилующего многими важными и нередко еще более «густыми» схождениями, не отменяя определенной роли типологических объяснений, бесспорно свидетельствует о генетической связи двух этих гимновых традиций, восходящих к общему «позднеиндоевропейскому» источнику, наследие которого в обоих случаях (особенно у Пиндара) подверглось значительной трансформации и существенно отклонилось от «прото-гимна». Тем не менее общее наследие в этих двух поздних филиациях индоевропейской гимновой традиции («пред-гимн») сохраняется

в той мере, которая исключает случайность совпадения — тем более что сходства относятся как раз к ключевым деталям описания той реальности, которую был призван «разыгрывать» гимновый текст. Более подробный обзор подобных реконструкций дан в уже упоминавшейся работе. Здесь же можно упомянуть (да и то вкратце) лишь то, что непосредственно относится к теме, здесь рассматриваемой.

Речь идет о сходстве самих выражений, приближающихся к формульным определениям и обозначающих «новую» песнь и «старую» песнь. Нужно сказать, что эта формульность вполне актуальна для гимнов «Ригведы». Что же касается пиндаровских гимнов, то сохранившиеся данные (и это по меньшей мере) склоняют к мнению, что они предполагают формульность этих выражений в более ранний период безусловно и во время Пиндара с большой вероятностью.

Одним из вариантов обозначения «новой» песни-гимна в «Ригведе» является сочетание типа *sumná-* & *návya-*, ср. *prá ṇaḥ pū́rvasmai suvitā́ya vocata makṣū́ sumnā́ya návyase* (RV VIII, 27, 10) «Объявите о нашей прежней [давней] удаче [и] тут же о новой милости» или же — *brahmaṇ yánta indra te náviya iṣam ū́rjam sukṣitiṃ sumnám asyuḥ* (RV II, 19, 8) «Пусть благочестивые снова добьются у тебя, о Индра, жертвенного подкрепления, силы, хорошего жилья, милости (доброго расположения)»; согласно следующему стиху (19, 9), все эти блага идут в пользу певца и, к тому же, по его желанию «выдаиваются для певца». Слово *sumná-*, переводимое здесь, как это обычно и принято, как «милость», «доброе расположение», вместе с тем обозначает и молитвенную песнь, выражающую благоговение. «Новая» милость скорее всего и должна пониматься как изъявление милости, возможно, в ответ на соответствующим образом выраженную молитвенную просьбу певца. Можно напомнить, что и у Пиндара отмечено подобное сочетание — непосредственно или косвенно: ὕμνος & νεώτερος (ὕμνων νεωτέρων. Olymp. 9, 48—49) или ὕμνος & νέος (реконструируется по ὕμνος ⟨...⟩ νέων ⟨...⟩ κελαδέων. Nem. 3, 65—66). Вед. *sumná-*, несомненно, по происхождению сложное слово: *su-* & *mná-* 'хорошая (благая) мысль', ср. *man-* 'мыслить' (ср. вед. *su-matí-* : **su-mṇ-ti*, *mán-man-* и др.), откуда реконструируется и.-е. **su-* & **men-/ *mon-*, представленное в праслав. **sъ-mьněnije* (: **sъ-mьněti*, наряду с **sǫ-mьněnije* и **su-mьněnije*), и в лит. *su-minė́ti*, *su-manýti*, и, как можно предполагать в др.-греч. ὕμνος (: и.-е. **su-mn-os*)[17]. Достаточно вспомнить платоновские слова о том, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства (διὰ μανίας)» (Phaidr. 244a), которое, когда оно уделяется нам как божий дар, собственно, и есть дар поэтического творчества. Исходя из сказанного, ведийские и пиндаровские терминологические обозначения «новой» песни-гимна имеют своим источником и.-е. **neu̯-os* & **su-mn-os*[18].

Но наряду с «новым» гимном-песнью существовала и «старая» (древняя, прежняя) разновидность этого жанра. В пиндаровских гимнах для обозначения поэтических текстов подобного типа или близких к нему обычно употреблялись такие прилагательные, как παλαιός (: πάλαι 'давно', 'встарь'; 'прежде'), πρότερος (собств. — 'первый', 'старший', 'предыдущий'), ἀρχαῖος (ср. ἀρχαῖον ⟨...⟩ λόγον. Nem. 1, 34). В ведийских гимнах в этой роли в подобной ситуации выступают *pū́rva-*, *pūrvyá-*, *pratná-*. Учитывая такие случаи, как уже цитированное Isthm. 4, 21—23 — ...θαυμαστὸν ὕ μ ν ο ν [...] | [...] ἀνάγει φ ά μ α ν π α λ α ι ά ν, откуда с вероятностью реконструируется и *ὕμνος & *παλαιός (ср. также παλαιαί | ῥήσιες. Olymp. 7, 54—55) и под., и употребление *pūrvyá-* при обозначении жанра поэтической песни древних времен, откуда — тоже с вероятностью — восстанавливается **su-mná-* & **pūrvyá-*, — напрашивается заключение о возможной сближенности (семантически полной, генетически частичной) обоих этих двусоставных терминов поэтического метаязыка.

Поскольку единство происхождения ὕμνος и *su-mná-* представляется более чем вероятным, внимание к себе привлекают эпитеты, определяющие эти слова. Что *pūrvyá-*, как и авест. *paurva-*, *paoirya-*, праслав. **pъrvъ* / **pьrvъ*, др.-англ. *forw-ost*, *forw-est*, алб. *parë*, тох. A *pärwat*, B *pärve* и т. п., отсылающие к идее «первого», «начального», «древнего», восходит к и.-е. *$p_ə$rə-u̯o-* (см. *Pokorny* I, 815), не вызывает серьезных сомнений. Что касается παλαιός (: πάλαι), то в этом случае удовлетворительного объяснения этимологии этого слова, напротив, нет. Ранее (отчасти это относится и к настоящему времени) согласный в анлауте возводили к *$k^{u̯}$- (ср. τῆλε 'далеко', 'вдали': др.-инд. *śaramá-* 'крайний'). В последнее время эта точка зрения все чаще ставится под сомнение. Во всяком случае микенск. *parajo* 'старый' (о людях, тканях, колесницах и т. п.) свидетельствует о значительной древности анлаута *p-* и дает некоторые основания думать о его происхождении из и.-е. **p-*. Предположение о наличии в παλαιός некогда суффикса -ϝος (ср., впрочем, возражения — *Chantraine*, 851) дает шанс обсудить гипотезу, согласно которой это слово могло бы отражать и.-е. *$p_ə$lə-u̯o-*[19]. В этом случае речь могла бы идти о двух реконструкциях с «параллелизированными» эпитетами — *$p_ə$rə-u̯o-* & **su-mn-os* («пра-ведийская» версия) и *$p_ə$lə-u̯o-* & **su-mn-os* («пра-греческая» версия). Во всяком случае подобная перспектива заслуживает внимания хотя бы уже потому, что неясность этимологии отмеченного по своей роли слова чаще всего чревата проблемой, может быть, не менее важной, чем сама этимология.

Любопытно, что и другое обозначение «древнего», «предыдущего», определяющее поэтический жанр *mánman-*, молитвенной песни (ср. RV VIII, 6, 11; 44, 12; 76, 6; IX, 42, 2) или *kā́vya-* (*kā́via-*) 'мудрость', присущая певцам-поэтам (RV IX, 6, 8: *p r a t n ā́ ṃ ni pāti k ā v y a m* «он охраняет древнее по-

этическое искусство»), или *śrútya-* 'деяние, достойное восхваления, хвалы' (RV VI, 21, 6 — о «младших» [жрецах-певцах], которые держатся за давно прошедшие, древние славные деяния Индры [*párāṇi pratnā́* ⟨...⟩ *śrútya*], ср. 21, 5 — о древних, средних и теперешних жрецах-певцах), а именно *pratná-* (: *prá-tana-* 'старый', 'прежний'), также имеет бесспорное соответствие в др.-греч. προ-ταινί 'впереди', т. е. 'раньше', которое, видимо, произведено от πρό-ταινα < *προ-ταν-ια и, значит, потенциально предполагает общий источник типа **pro-t$_ə$n-* (& **su-mn-os*). Вместе с тем в этом контексте нельзя не вспомнить о др.-греч. πρό-τερος 'старший', 'предыдущий', 'прежний' (см. выше Olymp. 10, 78), которое в сопоставлении с *pratná-* могло бы трактоваться — применительно к индоевропейскому уровню — как образование с суффиксом *-ter-*, находящегося в чередовании с суффиксом *-ten-*, о чем в свое время писал Бенвенист и что дает некоторые основания восстановить и.-е. **pro-ter-/ten-* & *su-mn-os*.

Как бы то ни было, древняя индоевропейская словесность знала свой *dolce stil* *n u o v o* и свои споры «новаторов» с «архаистами», в которых «новое» и «старое» обнаруживали и свои различия — вплоть до противостояния, и свою общность в преемственной цепи поэтического творчества. Кажется, так оно всегда и бывает.

Примечания

[1] См.: *М. Л. Гаспаров*. Поэзия Пиндара // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 370 (о перспективах вверх, вдаль и вширь), ср. перепечатку этой работы в кн.: *М. Л. Гаспаров*. Избранные труды. Т. I. О поэтах. М., 1997. С. 36. В настоящей статье гимны Пиндара цит. по: Pindari carmina cum fragmentis. Pars I. Epinicia. Post Brunonem Snell edidit Hervicus Maehler. Leipzig, 1980; русские переводы цитат из Пиндара даются по переводу М. Л. Гаспарова, иногда с пояснениями или ограничениями, вызванными спецификой избранной темы. Из работ о Пиндаре, достаточно многочисленных, здесь могут быть указаны, кроме уже указанных трудов М. Л. Гаспарова, лишь две: *С. М. Bowra*. Pindar. Oxford, 1964 и *G. Nagy*. Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Poet. Baltimore—L., 1990.

[2] Ср. образ поэта как о б р е т а т е л я с л о в, находчивого на слова, изобретательного в отношении поэтического языка, в автохарактеристике Пиндара — εἴην εὑρησιεπὴς ἀναγεῖσθαι | πρόσφορος ἐν Μοισᾶν δίφρῳ (Olymp. 9, 80—81) «О если бы мне, о б р е т а т е л ю с л о в, | Вступить на колесницу Муз ⟨...⟩».

[3] Ср.: «К тебе с х о д я т с я многие хвалебные песни, о Индра, | ⟨...⟩ | П р е ж д е и т е п е р ь восхваления риши: | Г и м н ы и п е с н и с о с т я з а ю т с я за Индру»

(RV VI, 34, 1: *Sáṃ ca tve jagmúr gira indra pūrvir* | ⟨...⟩ | *purā́ nūnaṃ ca stutáya ṛ́ṣīṇām pasp-ṛdhra índre ádhy ukthārkā́*). Сходятся к Индре и состязаются за него потому, что сам Индра — поэт, что многократно свидетельствуется в «Ригведе». То, что главный бог, демиург, протагонист «основного» мифа поэт и песни и гимны, как его подданные, сходятся к нему, — говорит о многом.

[4] Идея суда-испытания предполагается в подобной ситуации и в RV VI, 34, 1: гимны и песни состязаются за Индру, а он, видимо, как судья определяет победителя.

[5] Ср. также о новых битвах и (новых) почестях (...νέοις ἐν ἀέθλοις | ἐν μάχαις τε πολέμου | τιμώμενος. Olymp. 2, 43—45, при παλαίφατον τέλεσσεν. 2, 40), о новом благе (νέᾳ δ' εὐπραγίᾳ χαίρω τι. Pyth. 7, 18) и др., но песнь юности (ἐν ἀοιδᾷ νέων. Pyth. 5, 103) еще не означает новую песнь. — Разумеется, что есть и другие, более сложные иногда, случаи выражения идеи «новости», новизны, юности и т. п., иногда вводящие в игры и антонимический полюс. Ср., например: ...ἐν ἁλικίᾳ πρώτᾳ ⟨...⟩ | ἐκ πόνων δ' οἵ σὺν νεότατι γένωνται σύν τε δίκᾳ. τελέθει πρὸς γῆρας αἰὼν ἡμέρα (Nem. 9, 42—44) «В первой его молодости | ⟨...⟩ | Из трудов юности и правды | Добрая родится старость» и др.

[6] Ср. также: φαντὶ δ' ἀνθρώπων παλαιαί ῥήσιες (Olymp. 7, 54—55) «Есть у людей старое слово», а также «древняя слава», «древняя доблесть», «древняя могила», «древняя роща», «древний предок» и т. п.

[7] В этом отношении Пиндар, хотя бы отчасти, близок к мудрецам-прорицателям древних времен. Ср. о Калхасе, ведавшем все, что было, есть и будет: Κάλχας | ⟨...⟩ | ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (Il. 1, 70). Так же понимал свою задачу в «Теогонии» и Гесиод — воспевать, что было, что есть и что будет: εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (Theog. 38, ср. также 32—34: ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, | καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν, μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, | σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν. Очевидно, что во всех этих и других им подобных случаях речь идет о распространенной эпической формуле, построенной на игре временны́ми планами и соответственно грамматическими временами. Возможно, что перед нами формула универсального ви́дения-ве́дения, свойственного пророкам. О профетическом даре Пиндара ср.: *J. Duchemin*. Pindare poète et prophète. P., 1955. P. 23 и сл.; *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée chez les grecs. P., 1969. P. 53 и сл.

[8] К понятию «новая песнь» ср.: *J. Gonda*. Ein neues Lied // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 48. 1941. S. 275—290; *Т. Я. Елизаренкова*. О понятии «Новой песни» в Ригведе // Studies in Poetics. Commemorative Volume Krystyna Pomorska (1928—1986). Columbus, Ohio, 1995. P. 497—514 и др.

[9] В этом отношении очень показательно «Слово о полку Игореве», в котором, похоже, довольно отчетливо проявляются следы архаической поэтической традиции, несмотря на ряд несомненных трансформаций. В самом начале (кстати, как и в ведийских гимнах, объявляемых «новой» песнью) автор вводит читателя в самую суть проблемы, намечая две возможности и делая свой выбор: *...начяти старыми словесы трудныхъ повѣстій ⟨...⟩ Начати же съ тъй пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню*. «Старые словесы» и «былины сего времени», т. е. нового, в тексте «Слова» обозначают, видимо, изложение нового старыми словами, согласно древней традиции. Но за этой ситуацией, не ис-

ключено, можно предположить и более раннюю, отраженную и в «Ригведе» и у Пиндара — противопоставление или во всяком случае различение «старой» и «новой» песни (кстати, зачин «Слова» напоминает уже цитировавшийся ранее стих Olymp. 10, 78: ἀρχαῖς δὲ προτέραις ἑπόμενοι καὶ νυν ⟨...⟩, где, в частности, идея следования отсылает к идее начала [ср. *начнем* = *последуем*]); ср. еще раз к «сему времени»: *О Бояне! ⟨...⟩ абы ты сиѣ пълкы выщекоталъ ⟨...⟩ съвивая славы оба полы сего врѣмене.* Характерно различие старого и молодого по отношению к князьям (*Пѣвше пѣснь старымъ княземъ, а потомъ молодымъ пѣти* — с возможной экспликацией: старым князьям — старая песнь, молодым, новым князьям — новая песнь; ср. *старый* применительно к Владимиру, Ярославу и особенно ко времени — *...пѣснотворца с т а р а г о в р е м е н и Ярослава*; к *пѣснотворець* ср., с одной стороны, ποιέω εἴς τινα 'слагать песнь в честь кого-либо', ποίησις 'творчество', в частности, и поэтическое, песенное, а с другой, употребление при глаголе прямых объектов κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν у Платона).

[10] См.: *H. R. Diwekar*. Les fleurs de rhétorique dans l'Inde. P., 1930. P. 10.

[11] См.: *J. Gonda*. Op. cit. P. 287; к мотиву одушевления ср. др.-греч. ἔμψυχον ποιέω.

[12] См.: *Т. Я. Елизаренкова*. Указ. соч. С. 500.

[13] Ср. *návyaṃ* ⟨...⟩ *ukthyàṃ* (RV I, 105, 12); *návyebhir* ⟨...⟩ *ukthaiḥ* (RV I, 130, 10).

[14] Ср. *návyam-navyam* ⟨...⟩ *mánma* (RV X, 96, 11).

[15] Не раз подчеркивается, что были древние, давних времен поэты, певцы, риши. Ср.: *tá íd devā́nám sadhamā́da āsann ṛtā́vānaḥ k a v á y a ḥ p ū r v y ā́ s a ḥ* (RV VII, 76, 4) «Поистине они были сотрапезниками богов, [эти] преданные закону д р е в н и е п о э т ы»; — *utó hi vām p ū r v y á avividrá ṛtāvarī rodasī satyavā́caḥ* (RV III, 54, 4) «Ведь еще и древние [поэты], чья речь истинна, получили [признание] у вас, о две половины вселенной» и т. п.

[16] Явление, помечаемое словом *снова* (ср. др.-инд. *návyam*, др.-греч. ἐκ νέων, ἐκ νέου, англ. *anew* и т. п.), парадоксальным образом отсылает и к новому, нынешнему времени, и к времени до него, и к идее повторения, вечного возврата, которым и живет поэзия. В частности, для лучших образцов акмеистической поэзии это «снова», будь оно выражено или даже имплицитно присутствуя в стихах, стало осознанным поэтом знаком этого творческого возврата к корням поэзии.

[17] См.: *M. Durante*. Vedico *sumná-*, greco ὕμνος // Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Ser. VIII. Vol. 1959. P. 388—398.

[18] Наряду с ὕμνος в этой формуле употребляется и ἀοιδά, слово, которое в гимновой традиции весьма часто, хотя оно и менее терминологично, чем ὕμνος: оно скорее песня, чем песнь-гимн. Тем не менее и оно (ср. также ἀείδω 'петь', αὐδή, αὐδά 'речь', 'слова'; 'пение' и т. п.) восходит к и.-е. **aṷ-oi-d-* : **aṷ-ei-d-* (см. *Pokorny* I, 77). Учитывая αὐδή и под., восстанавливается и.-е. **au-d-*, и учитывая др.-инд. *úditi-* 'речь' — и.-е. **ud-*, нулевая огласовка корневого гласного, представленного в полной степени в др.-инд. *vad-* 'говорить', 'рассказывать'; 'звучать', ср. *vádana-* 'разговаривание', 'разговор'; 'звучание', *vadmán-* 'певец' и т. п. Вероятно, жанровые обозначения с помощью слов этого корня относились к текстам, не имевшим той сакральности, что гимн.

[19] Если именно такова была исходная форма для παλαιύς, то ее на индоевропейском уровне следует связывать с корнем **pel-* : **pₔl-* 'полный'; 'наполнять' (ср. лит.

pilnas и т. п. *Pokorny* I, 799—800). Развитие семантики можно представить приблизительно так — полный > созревший > матёрый, крепкий, сильный, толстый (ср. *полный человек*) как характеристика не юного, незрелого, а старшего, старого. К семантическим параллелям ср. и.-е. **dreu-* : **deru̯-* — праслав. **drevьnъ/jь/* 'древний', **drevje* / **drevě* 'издревле', 'давно', 'раньше' при **dervo* 'дерево', **sъ-dorvъ/jь/* 'здоровый', 'крепкий', 'сильный' (**su-doru̯*), лит. *drūtas* 'крепкий', 'сильный', 'толстый' и др. или праслав. **starъ/jь/* 'старый' при лит. *stóras* 'толстый' и т. п.

1998

Продолжение статей по индоевропейским языкам смотри в следующем томе.

СПИСОК ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ

Индоевропейские языки (справка) — Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 186—189.

Индоевропеистика (справка) — Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 182—186.

Индоевропейский корень $*ə_2en$-/$*ə_2n$- в балтийском и славянском — Lingua Posnaniensis. 1960. Т. 8. Poznań. S. 194—211.

Заметка об индоевропейском **grog'*- (**gorg'*-) : **greg'*- в балтийском и славянском — Краткие сообщения Института славяноведения. № 35: Славянское языкознание. М., 1962. С. 73—75.

Заметки по индоевропейской этимологии — Этимология. М., 1963. С. 187—190.

Из индоевропейской этимологии I — Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 140—154.

Из индоевропейской этимологии II (1—3) — Этимология 1980. М., 1982. С. 134—157.

Из индоевропейской этимологии III (1—3) — Этимология 1982. М., 1992. С. 123—140.

Из индоевропейской этимологии IV (1) — Этимология 1988—1990. М., 1993. С. 128—153.

Из индоевропейской этимологии V (1) — Этимология 1991—1993. М., 1994. С. 126—154.

Из индоевропейской этимологии VI (1—2) — Этимология 1997—1999. М., 2000. С. 172—185.

Πύθων, *Áhi Budhnyà*, *Бäдњāк* и др. — Этимология 1974. М., 1976. С. 3—15.

Еще раз об и.-евр. **budh*- (: **bheudh*-) — Этимология 1976. М., 1978. С. 135—153.

Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени балт. *Puš(k)ait*- : др.-инд. *Pūṣán*, др.-греч. Πάν — Балто-славянские исследования. М., 1974. С. 3—36.

О «льняном» мифе в ареальной перспективе — Croatica. Slavica. Indoeuropaea. Wiener Slawistisches Jahrbuch. Ergänzungsband VIII. Wien, 1990. S. 245—261.

Фрак. Σπάρταχος в индоевропейском контексте — Onomastica Jugoslavica. Vol. 9. Zbornik radova u čast akademiku Francetu Bezlaju o sedamdesatoj obljetnici života. Zagreb, 1982. S. 145—157.

Индоевропейский ритуальный термин *sou̯h*$_1$-*etro*- (-*etlo*-, -*edhlo*-) — Балто-славянские исследования 1984. М., 1986. С. 80—89.

Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47—53.

«Слова и вещи»: об одной «технической» конструкции у индоевропейцев, ее функции и названиях — Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 98—110.

Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik — Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft. München—Amsterdam. 1981. Bd. 13. H. 3—4. S. 189—251.

Несколько соображений о становлении языково-поэтических «начал» — Материалы Международного конгресса «100 лет Р.О. Якобсону». М., 1996. С. 124–127.

О «драматическом» начале и формах его выражения в архаических текстах — Проблемы поэтики языка и литературы: Материалы межвузовской научной конференции 22–24 мая 1996 г. Петрозаводск, 1996, С. 10—15.

Две филиации индоевропейского «прото-гимна» (Текст, сравнение, реконструкция и этимология) — фрагменты рукописи.

К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) — Σεμειωτιχή. Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969. С. 9—43.

Pindaro-Vedica: к проблеме реконструкции индоевропейского «прото-гимна» — фрагменты рукописи.

О композиционной структуре «состязательных» гимнов в Ригведе и у Пиндара — Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сб. к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999. С. 445—461.

О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы — Florilegium linguisticum: Festschrift für Wolfgang P. Schmidt zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Wien, 1999. S. 479—491.

«Новая» и «старая» песнь в ведийской традиции и у Пиндара: К проблеме индоевропейской реконструкции — Arbor mundi (Мировое древо). Вып. 6. М., 1998. С. 173—189.

ПОПРАВКИ К 1-МУ ТОМУ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
7	13 св.	indo-eiropéennes	indo-européennes
«	6 сн.	целонаправленному	целенаправленному
8	15 св.	требующим удовлетворения	требующем удовлетворения
11	8-9 св.	«Избранные труды по этимологии и семантике. Некоторые вопросы глоттогенетики»	«Исследования по этимологии и семантике»
374	7 св.	существенном недостатком	существенным недостатком
«	9 сн.	сама степени	сама степень
538	10 сн.	*Уилсон Дж. Якобсен Т.*	*Уилсон Дж., Якобсен Т.*
672	11 св.	*Абрамян Л. Л.*	*Абрамян Л. А.*
680	2 св.	*мэнэрийни*	*мэнэрийии*
758	13 сн.	*псилобицин*	*псилоцибин*

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 2

Индоевропейские языки и индоевропеистика

Книга 1

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление переплета
Ю. Саевича

Корректоры: О. Заикина, Е. Дмитренко

Подписано в печать 10.10.2005. Формат 70×100[1]/[16].
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 43,86. Тираж 1000 экз. Заказ № 2823.

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: **207-86-93** Fax: **246-20-20** (для аб. **M153**).
E-mail: **Lrc@comtv.ru** Site: **http://www.lrc-press.ru**

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии
ФГУП «Издательство «Самарский Дом печати».
443080, г. Самара, пр. К. Маркса, 201.
Качество печати соответствует качеству предоставленных диапозитивов.